

9 1220

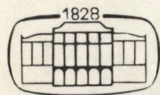
HARMINCNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1990/1-2



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA
Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA
(technikai szerk.)
KENDEFFY GÁBOR
LENDVAI L. FERENC
(felelős szerk.)

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök),
JUDI ISTVÁN, KOCSONDI ANDRÁS,
KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT, RUZSA IMRE,
SZIGETI GYÖRGYNÉ, SZIKLAI LÁSZLÓ,
TŐKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1990/1–2

TARTALOM

FEKETE LÁSZLÓ: Gazdasági cselekvés, racionalitás és szükségesség: a morálfilozófiai tradíció jelentésvesztése a XIX. század eleji gazdaságelméleti gondolkodásban	1
RATHMANN JÁNOS: Hamann hagyatéka — gondolkodás, nyelv, ökonómia	30
OTTO PÖGGELER: „A szellem fenomenológiájá”-nak kiindulópontjai és fölépítése	40

DOKUMENTUM

F. W. J. SCHELLING: Az újabb filozófia történetéről. Müncheni előadások (Fehér M. István bevezetőjével)	73
---	----

TÁJÉKOZÓDÁS

VETŐ MIKLÓS: A schellingi „alap”.	129
GERHARD GÖHLER: Újabb tanulmányok Hegel <i>Jogfilozófiájáról</i> , valamint Hegel és Marx dialektikájáról	140
MOLNÁR M. LÁSZLÓ: Ortodoxia vagy ateizmus? Megjegyzések Hegel vallásfilozófiai előadásainak új kiadásáról.	176

SZEMLE

BOGNÁR LÁSZLÓ: Pozíciók a metafizikával való konfrontációban	184
KONCZ ILONA: „Emfatikus” és „redukált” dialektika (Gerhard Göhler: <i>Die Reduktion der Dialektik durch Marx</i>)	189
Két Hemsterhuis-szimpózium.	195

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest Úri u. 53. Telefon: 1759-011/269-es mellék

Szerkesztőségi órák: péntek 10–12

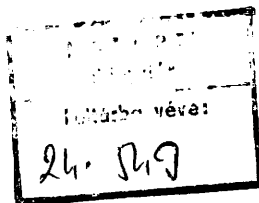
A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1117 Budapest, Prielle Kornélia utca 19–35.

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

1990. ÉVI (XXXIV. ÉVFOLYAM)

TARTALOMJEGYZÉKE



	Szám	Oldal
<u>Fekete László</u> : Gazdasági cselekvés, racionalitás és közösség: a morálfilozófiai tradíció jelentésvesztése a XIX. század eleji gazdaságelméleti gondolkodásban	1—2	1—29
<u>Rathmann János</u> : Hamann hagyatéka — gondolkodás, nyelv, ökonómia	1—2	30—39
<u>Otto Pöggeler</u> : "A szellem fenomenológiájá"-nak kiinduló pontjai és fölépítése	1—2	40—71
<u>Vadász Géza</u> : Janus Pannonius két pythagoreus szellemű verse	3—4	199—203
<u>Kovács Klára</u> : Tudással, Hittel: Varjas Sándor 1885—1939	3—4	204—211
<u>Drucker György</u> : Marx, Engels és Max Weber a keleti társadalmakról, különös tekintettel Kínára	5—6	425—440
<u>Renner Zsuzsanna</u> : India és az ázsiai termelési mód	5—6	441—462
<u>Fehér Judit</u> : Az indiai buddhista logika rövid áttekintése	5—6	463—472
<u>Kampis György</u> : Eleaták egymás ellen	5—6	473—484
<u>Joós Ernő</u> : Hit és értelem ellentéte a középkorban: Boetius de Dacia példája	5—6	485—498
<u>Rászlai Tibor</u> : A történelem fogalma a reneszánsz korában	5—6	499—511
<u>Ráóji Péter</u> : Elmélkedés a két tudatról és Popper három világáról	5—6	512—530
<u>Újlaki Gabriella</u> : Történelmi kontinuitás és diszkontinuitás Gadamer és Foucault filozófiájában	5—6	531—573
<u>Jörg Schreiter</u> : Hermeneutika	5—6	574—592

DOKUMENTUM

<u>F. W. J. Schelling</u> : Az újabb filozófia történetéről. Müncheni előadások (Fehér M. István bevezetőjével)	1—2	73—128
<u>Karácsony Sándor</u> : A cinikus Mikszáth	3—4	212—322
<u>Karácsony Sándor</u> : "A magyar észjárás" című mű ismertetése (Autoreferátum) 1939	3—4	323—356
<u>Kerényi Károly</u> : Hegel és Görögország istenei (Antonino Infranca bevezetőjével)	5—6	593—606

TÁJÉKOZÓDÁS

<u>Vető Miklós</u> : A schellingi "alap"	1—2	129—139
<u>Gerhard Göhler</u> : Újabb tanulmányok Hegel <u>Jogfilozófiájáról</u> , valamint Hegel és Marx dialektikájáról	1—2	140—175
<u>Molnár M. László</u> : Ortodoxia vagy ateizmus? Megjegyzések Hegel vallásfilozófiai előadásainak új kiadásáról	1—2	176—183
<u>Larry Steindler</u> : A magyar filozófia eszméi és historiográfiai alapjai. A filozófiai elmaradottság kérdése és hatása a filozófiatörténettel való foglalkozásra	3—4	357—400
<u>Mariana Oravcová</u> : Filozófia a Nagyszombati Egyetem működésének korában	3—4	401—407
<u>Földesi Tamás</u> : Filozófiai Világkongresszus, Brighton 1988	5—6	607—611
<u>Paul Ricoeur</u> : Az ember mint a filozófia tárgya	5—6	612—625
<u>Kostas Axelos</u> : Az ember és a világ játékának sémája (A planetáris ember kiformálódása felé)	5—6	626—629
<u>Gershon Weiler</u> : Filozófiai élet Izraelban	5—6	630—635
<u>K. Satchinananda Murty</u> : Beszéd a budapesti Eötvös Egyetemen: 1987	5—6	636—642

SZEMLE

<u>Bognár László</u> : Pozíciók a metafizikával való konfrontációban	1—2	184—188
<u>Koncz Ilona</u> : "Emfatikus" és "redukált" dialektika (Gerhard Göhler: Die Reduktion der Dialektik durch Marx)	1—2	189—194

	Szám	Oldal
Két Hemsterhuis-szimpózium	1—2	195—196
<u>Molnár János</u> : Problémák a magyar filozófia 1848 utáni történetéből	3—4	408—412
<u>Kondor Zsuzsanna</u> : Rendszerelmélet a század eleji Magyar- országon	3—4	412—415
<u>Szabó Tibor</u> : Két monográfia az "érett" Lukácsról	3—4	415—423
<u>Steiger Kornél</u> : Sir Karl Popper a preszókratikusokról (Popper: Conjectures and Refutations — Studies in Presocratic Philosophy, ed. by Furley and Allen) ...	5—6	643—652
<u>Boross Sándor</u> : Antropológiai megjegyzések a filozófia margójára (Angelusz Erzsébet: Filozófia—antropo- lógia—nevelés)	5—6	652—656

GAZDASÁGI CSELEKVÉS, RACIONALITÁS ÉS SZÜKÖSSÉG:
A MORÁLFILOZÓFIAI TRADÍCIÓ JELENTÉSVESZTÉSE A XIX. SZÁZAD ELEJI
GAZDASÁGELMÉLETI GONDOLKODÁSBAN

Fekete László

I. MORÁL ÉS ÖKONÓMIA KONFLIKTUSA

A gazdaságról és az erkölcsről való egységes gondolkodás fölvilágosodás kori tradíciói letűnőben voltak a XIX. század első évtizedeiben. S bár ebből a tradícióból merítették a politikai gazdaságtan művelői a liberális gazdaság racionalitásának hitét, a kialakuló valóságföltáró irodalom is a fölvilágosodás korának etikai értékeit idézve fogalmazta meg elutasító álláspontját a liberális gazdaság kínálta emberi jövővel szemben. Morál és ökonómia ekkor szakad el egymástól, s a korábbi egység helyén támadt űr napjainkig betöltetlen.

Adam Smithnél, Adam Fergusonnál, John Millarnál és a skót fölvilágosodás gondolkodóinál már felmerült a kétség, hogy a "természetes szabadság egyszerű és nyilvánvaló rendszere" megteremtésének munkáját éppen a polgári — Smith vagy Hume kifejezésével a kereskedő és civilizált — társadalom gazdasági intézményei veszélyeztetik. Úgy hitték, hogy a gazdasági cselekvések legelső és kezdeti rendjét, amely a munkamegosztás és az önszabályzó piac kialakulása előtti durva és barbár állapot tradícióiban, szokásaiban és archaikus intézményeiben gyökerezett, az emberi lényeghez tartozó tulajdonságok, a szimpátia, az önérdek és a kereskedésre való hajlam szabad és teljes kibontakoztatása föl fogja számolni. A természetes szabadság egyszerű és nyilvánvaló rendszere megteremtésének történelmi útja tehát a tradíciókban és szokásokban gyökerező gazdasági rend munkamegosztás és önszabályzó piac általi fölszámolásának felel meg. Ebben az értelemben csak a civilizált és kereskedő társadalom rendelkezik munkamegosztással és piaccal. A javak korábbi cseréje, amely a tradicionális közösségek világának peremén mégis végbement, nem nevezhető annak, mert nem tudott behatolni zárt világukba, nem változtatta meg archaikus gazdasági rendjüket, s így a munkamegosztás sem

tudott kibontakozni. Az archaikus intézmények megakadályozták az úgymond természetes racionalitásnak, a gazdasági cselekvések és a gazdasági rendszer racionalitásának kibontakozását. S a történelmi haladás lényege abban ragadható meg, hogy a kereskedő vagy civilizált társadalom gazdasági racionalitása lassan fölváltja az emberiség korábbi korszakainak irracionalitását. A racionalitás-fogalom egyben a civil társadalom történeti szükségszerűségének elméleti igazolásául szolgált a korábbi állapotokkal, az emberiség történetének "durva és barbár" állapotaival szemben. A probléma azonban az — ahogy ők látták —, hogy a civilizáltság és a jólét, amely felé az emberiség araszol, természeténél fogva nem egyszerűen és nem elsősorban materiális állapot; s mégis a legfőbb etikai értéket, a szimpátiát kiteljesítő munkamegosztás működése egy tisztán gazdasági intézménynek, az etikai értékeket számba nem vévő önszabályozó piacnak van alárendelve. A munkamegosztás egyre változatosabb formában való megjelenése és az önszabályozó piac földrajzi kiterjedése magát az embert, a civilizáltság és jólét állapotának végső célját és értelmét eszközzé alacsonyítják. Az ipari fejlődés, amelynek kezdeteit éppen csak tapasztalták, egyszerre teremtette meg a politikai szabadságjogok birtoklásának és a társadalmi-gazdasági alávetettségnek új formáit. És a nagy antinómia számukra éppen az, hogy az ember nem lehet egy és ugyanazon folyamatnak célja és eszköze.

A liberális gazdaság működésének etikai megalapozottságú kritikája nemcsak a valóságföltáró irodalomban — Buret-nél, Villerménél, Owennél, Martineau-nál és másoknál —, hanem a klasszikus gazdaságelméleti gondolkodók-nál is fölfedezhető. Alapvetően Smithnél, Sismondinál, J. S. Millnél és később Marxnál, de egyáltalán nem, vagy legalábbis nem az analízis szintjén, Ricardónál és Malthusnál. A nemzetek gazdaságában persze ez a kritika még sokkal inkább spekuláció; inkább a pozitív utópiának és a pozitív utópia földíszett kisiklásának elképzelt drámai következményei, mintsem a társadalmi és gazdasági folyamatok elemzésén alapszik.

A munkamegosztás elemzése során Smith még úgy látta, hogy a történelmi fejlődés útja progresszív és lineáris, legalábbis attól a pillanattól kezdve, amikor az ember tudatára ébred természetes küldetésének, s tudatosul számára, hogy természettől fogva rendelkezik az e küldetés beteljesítéséhez nélkülözhetetlen erényekkel és képességekkel, mert azok az emberi lényeghez tartoznak. Most azonban a történelmi fejlődés lineáris és progresszív fölfogását egy másik váltja föl, amely szerint a barbár társadalmak államférfiúi képességekkel rendelkező, erényes, büszke és szabadgondolkodású tagjai osto-ba, tudatlan embernyájjá lesznek a civilizált társadalom kialakulása során,

amikor éppen ezen erények teljes kibontakoztatásának kellene megvalósulnia. A gazdasági cselekvések világa felől nézve tehát a történelmi fejlődés lineáris és progresszív, az adott materiális világ mind teljesebb birtokbavételének folyamata. Az ember veleszületett és a szocializáció során elsajátított erényeinek, intellektuális képességeinek világa felől nézve azonban a történelem útja ezen erények és képességek lehanyaglásának, csaknem teljes elvesztésének, s végül remélt visszahódításának és kiteljesítésének a történelmi idő egészét átfogó ciklusa. A civilizált társadalom gazdasági cselekvéseinek és az ember etikai értékeinek ütköztetése, kettéválasztása és szembeállításuk eredményezi azt, hogy a munkamegosztás hol mint a "nemzetek gazdagságának", a termelés racionalizálásának és maximalizálásának gazdasági eszköze, hol pedig mint az ember etikai értékeinek, s főként a társadalmi szimpátiának, az egymás iránt érzett vonzalomnak a termelés szférájában is jelenlévő kiteljesedése jelenik meg.

Ezt az ellentmondást Smith — nem túl nagy meggyőzőerővel — az állam kötelességévé tett közoktatás megteremtésével vélte föloldhatónak. Mondhatni, hogy a közoktatás bevezetésébe és üdvös voltába vetett hit az utilitarizmus korának általános filozófiája, amelynek korai megnyilvánulása természetesen Smithet is megérintette. A munkamegosztás következtében végbemenő szellemi és erkölcsi leépüléstől való félelem víziója rendkívül beszédes. Az írás-olvasás, az aritmetika, a magasztos, nemes és gyöngéd érzések oktatásával még talán helyrehozható az egész kisiklás. Azonban a smithi rendszer sokkal robusztusabb, mintsem hogy egy ilyen apró kis trükkkel föl lehetne oldani a civilizált társadalomban a "homo oeconomicus" és a "homo moralis" végkifejlethez közeledő szembekerülését, hiszen az oktatás mint társadalmasító folyamat főként saját, "még nem civilizált" értékeinek, dogmáinak és előítéleteinek továbbörökítésére lenne csak képes. Miért tudná ez a társadalom kiművelni a szimpátiát, az ember természetes erényeit, ha már egyszer ugyanannak a társadalomnak gazdasági intézményei egy kinyilvánított gazdasági racionalitás nevében elsorvasztották azokat?

De vajon honnan eredhet a civilizált társadalom intézményeinek, végső soron a történelmi fejlődés fölfogásának e kettőssége és ellentmondása? Miért hiszik úgy a kortársak, hogy korukban a társadalmi és gazdasági cselekvések együttese a gazdasági racionalitás és a természetes erkölcs mentén megosztott vagy megosztható; illetve a XIX. század első felében minden fönntartás nélkül azt, hogy a gazdasági racionalitás föltétlenül elsőbbséget élvez a morálfilozófia értékeivel szemben? Ez a konfliktus — véleményem szerint — végső soron a társadalmi cselekvések rendeltetésének értelmét magyarázó szű-

kösség koncepciójából ered, amely a XIX. század gazdaságelméleti gondolkodásában a fejlődés pályáját meghatározó és magyarázó princípiummá vált. Smith nyilvánvalóan vonakodik elfogadni a materiális világ eredendő szűkösségének koncepcióját, amely gazdaságelméletének morálfilozófiai alapjait, s mindenféle öntörvényű vagy természetes etikai rendszer lehetőségét tagadná.¹ Azonban gazdaságelméletének lényegi, nem-gazdasági rendeltetését a későbbi nemzedékek már alig, vagy egyáltalán nem hallják ki. Ricardónál, James Millnél, Malthusnál és másoknál, egészen napjainkig követhetően, a gazdasági intézmények úgymond racionális működtetésének mindenekfölöttisége ettől a szűkösség-koncepciótól nyer visszaigazolást és tudományos hitelt. Ez "a gazdasági determinizmusba vetett hit" fundamentuma. Itt nem kell elhagynunk az etikai gondolatok világát, hogy a maga tiszta valóságában megvizsgálhassuk a szűkösség koncepciójának kialakulását, amelyekre a XIX. század első felének egész gazdaságelméleti gondolkodása épült, s amiből a "pozitív tudomány" a történelmi átmenet válságát levezette.

II. AZ EMBER FILOZÓFIAI FÖLSZABADÍTÁSA ÉS A GAZDASÁGI CSELEKVÉSEK SZABADSÁGA

A gazdasági cselekvések, s végső soron az emberi természet lényegéről vallott nézetek fejlődéstörténetét vizsgálva, a gazdaságelméleti gondolkodásban valamikor a XVIII. század közepén tűnik föl az a gondolat, amely az ember gazdasági cselekvéseit, a gazdasági rendszert társadalmi részvétel előtti léte lényegének affekcióiból, a szenvedélyből, a vágyból, illetve a vágyak kielégítésének örök folyamatából származtatja. Úgy véljük azonban, hogy ez az emberi természetről alkotott, eredendően sztoikus, platonikus fölfogás közvetlenül a korábbi évszázad politikai filozófiájából és filozófiai antropológiájából került be a gazdaságelméleti gondolkodás rendszerébe.

Thomas Hobbes Leviathánját tekinthetjük az első olyan munkának, amely az emberi természet, az emberi cselekvések és motivációi egységes rendszerének kidolgozására törekedett, s az ember cselekvéseit az égi és földi testek analógiájára a mozgás gondolatával integrálta az őket körülvevő fizikai világba. Hobbes következetesen viszi át Galilei fizikájának törvényszerűségeit a társadalomra, így metafizikájában az anyag, élet és értelem elválasztha-

¹Ahogy Adam Smith glasgow-i professzortársa, Adam Ferguson megjegyzi: "Úgy mondják, hogy az emberek ragaszkodnak saját érdekeikhez, s ez kétségtelenül igaz valamennyi kereskedőnemzet esetében, de ebből nem következik, hogy ők természetes hajlamuknál fogva idegenkednek a társadalomtól és az egymás iránti szeretettől: még ha legtöbbször az érdekek diadalmaskodnak is, a bizonyíték, ennek ellenére, érvényes." (Ferguson, 35. o.)

tatlan. Az élet nem más, mint az organikus anyag belső mozgása az emberi testben, amelynek a külvilág számára látható és érzékelhető mozgásait, az individuum cselekvéseit belső motivációk, az organikus anyag belső erejének mozgása vezérli. Alkalmazva ezt a társadalomra, Hobbes az ember társadalmi részvétele előtti léte lényegéhez tartozó szenvedélyekkel, vágyakkal és a vágyak kielégítésére irányuló szüntelen törekvésekkel, az élővilág belső mozgásának gondolatával képzelte megalkothatónak az emberiség nembéli egységét. Az ember szenvedélyeiben, vágyaiban és a vágyai kielégítését előmozdító cselekvéseiben közös, azok tárgyában, motivációiban és a vágyak és averziók közötti mérlegelés dolgában különbözik a másiktól. Míg az ember motivációit belső, passzív erők, szenvedélyei és vágyai kielégítését előmozdító cselekvéseinek pályáját viszont külső erők, más individuumok cselekvéseinek aktív ereje határozzák meg. Az embert motivációi-kormányozta cselekvései tartják mozgásban, s a motivációk közötti különbségek és hasonlóságok szülte ellentétek, az aktív és passzív erők harca készítetik arra az emberi lét világának független és szabad fragmentumát, az individuumot, hogy a természetes állapot helyett, a mesterségesen teremtetett rendben keresse és valósítsa meg vágyai kielégítésének maximumát. A szenvedélyek tárgyai közül Hobbesnál a hatalom, a hatalom biztosítása mindenek fölött áll, mert a hatalom a legfontosabb eszköz a materiális és nem-materiális élvezetek szüntelen birtokbavehetősége számára. Ahogy Hobbes írja, "/.../ az egész emberiség általános törekvésének elsősorban az újabb és újabb hatalom iránti örökös és szüntelen vágyat tartom, amelynek csak a halál vet véget. És ennek oka nem mindig abban rejlik, hogy az ember az elért élvezetnél nagyobb élvezetet remél, vagy hogy a szerényebb hatalommal nem éri be, hanem abban, hogy a jóléthez szükséges pillanatnyi hatalmát és eszközeit továbbiak megszerzése nélkül nem tudja biztosítani."² A materiális világ birtokbavehetőségének és hasznosításának, s így a szenvedélyek és vágyak kielégítésének nincsenek természeti korlátai. Hobbesnál a materiális világ szűkösségének gondolata még teljesen hiányzik, ezt a materiális világot a gazdasági cselekvések egyszerű kapcsolatrendszere hálózza be, "mert az állatokban, növényekben és ásványokban föllelhető élelmet Isten olyan bőséggel terítette elének a Föld felszínén, vagy ahhoz olyan közel helyezte el, hogy megszerzésükhöz csupán munkára és szorgalomra van szükség".³

²Hobbes, 11. fejezet, i. k., 85. o.

³Hobbes, 210. o.; vö. Locke, 31. o.

Az ember vágyainak kielégítését tehát a materiális világ eredendő szükségse nem korlátozza, hanem sokkal inkább az, hogy valamennyi individuum szenvedélyei, vágyai és vágyai kielégítését motiváló cselekedeteinek pályája szüntelenül keresztezi egymást, mert a hatalom révén biztosítható önfenntartás vágya mindannyiukban egyaránt erős. S minthogy Hobbes az ember nembeli-ségét e társadalmasodás előtti szenvedélyek meglétéből és azonosságából származtatja, amelyek csak irányultságukban különböznek egymástól, minden ember vágyának és vágyai kielégítésének önálló szabadsága, értéke és létjogosultsága van, szenvedélyei kielégítésében mindenki egyenlő jogokat birtolkol a társadalomban. Csakhogy ezek a szenvedélyek és a szenvedélyek kielégítését motiváló cselekvések, akár a testek mozgása a fizikai világrendben, egy kölcsönösen függő társadalmi-történeti világban mennek végbe. Ezért az egyes ember szenvedélyeit harmonizálni, kielégítésüket optimalizálni kell a társadalomban. Hobbes a szenvedélyek közötti közvetítést, kielégítésük harmonizálását a szuverénre bízta. S mint láttuk, Adam Smith gazdaságelméletében is, ahol pedig ezeknek, a dolgok természeténél fogva, maguktól kellene összhangot teremteniük, s az önérdék érvényesülésének nincsenek olyan sötét következményei, mint Hobbesnál, egy kis zug fönn van tartva a legfőbb igazságszótó és mediátor, a szuverén számára.⁴ Ezen a ponton válik az egyén filozófiai fölszabadításának hobbesi gondolata negatív szabadságeszménnyé, s éppígy az emberi cselekvések szabadságának és létjogosultságának negatív filozófiájává, mert a világ természetes állapota, beleértve az individuum cselekvéseinek belső motivációit is, az ember nézőpontjából tekintve kaotikus, s az emberi cselekvések természetes motivációinak külső szabályozása nélkül a társadalom élete anarchiába, polgárháborúba torkollik. Hobbes az ember társadalmi szerveződési formáinak vizsgálatakor egy filozófiai absztrakcióból, a természetes állapot káoszának gondolatából indul ki. Ez a kiindulópont ugyanakkor előre meghatározza politikai filozófiájának végső következtetéseit; mert ha az ember nembéli tulajdonságait egy negatív antropológia segítségével írjuk le, szükségképpen kizárjuk egy kollektív szuverenitás lehetőségét. A természetes állapot zűrzavarával szemben megvalósítandó teremtett rendnek szüksége van külső igazságszótóra; így kap az individuális szuverenitás eszméje igazolást Hobbes politikai filozófiájában.⁵

Az ember cselekvéseinek ontológiai megalapozásában és az individuális szabadság gondolat kialakulásában Leibniz Essais de Theodicée-je és Monadoló-

⁴Hobbes, 17. fejezet; Smith, 2. köt. 208–209. o. Lásd még Myers, 28–34. o.

⁵Polin, különösen 1 és 5. fejezet; Raphael, O. O.

giája meghatározó szerepet játszott. Az ezekben a munkákban fölvetett gondolatok és problémák akaratlanul is továbbgyűrűznek a gazdaságelméleti gondolkodók XVIII—XIX. századi műveiben. Minthogy Leibniz nem egyszerűen egy gazdasági rendszerben, hanem egy divina oeconomiában gondolkodott, a leibnizi filozófia és a gazdaságelméleti gondolkodás alapproblémáinak szoros kapcsolata az első pillanatban persze nem tűnik nyilvánvalónak. A leibnizi filozófia nem egy filozófiai antropológiai gondolattal integrálja az embert az őt körülvevő fizikai világba, nem a társadalomnak és intézményeinek, az emberi pszichének vizsgálata, hanem metafizikai dedukció útján jelöli ki az individuum és az individuális cselekvések helyét a társadalmi-történeti világban. S a XVIII—XIX. századi gazdaságelméleti gondolkodás alapvető problémájára, arra, hogy az egyén szenvedélyeiből, vágyaiból és a vágyai kielégítését szolgáló gazdasági cselekvésekből hogyan jöhet létre a racionális gazdasági rendszer, illetve a kettő milyen kapcsolatban áll egymással a társadalomban, a metafizikai realitás leibnizi világában a következőképpen lehet választ adni: "Mivel a teremtetett dolgok között olyan kapcsolat van, hogy az összes igazodik mindegyikhez és mindegyik igazodik az összeshez, ezért valamennyi egyszerű szubsztanciának oly vonatkozásai vannak, amelyek kifejezik az összes többit, és ezért mindegyik egyszerű szubsztancia örökös eleven tükre a világegyetemnek."⁶ Az individuum (monász) és az individuum cselekvései függetlenek, bár kapcsolatban állnak egymással. S az individuum és az individuális cselekvések harmonikus rendszere úgy jön létre, hogy minden individuumban az univerzum, s következésképpen az univerzumban való alkalmazkodás lehetőségei is tükröződnek, ami lehetővé teszi számára saját jelenlétének és cselekvéseinek megvalósítását (optimalizálását) az egészben. Leibniz világában így nincsen káosz; teremtetett harmónia biztosítja az individuum szenvedélyeinek és vágyainak kielégítését. Ezzel Leibniz megoldani látszik azt az ellentmondást, amellyel Locke és Hobbes, s később Smith és a XVIII. századi gondolkodók egész sora foglalkozott, vagyis hogy ha az individuum cselekvéseit a társadalmi részvétele előtti léte lényegéből származtatjuk, hogyan jöhet létre e cselekvéseknek egyetemes rendszere és nem csak összege a társadalmi-történeti világban. Locke-nak, Hobbesnak, Smithnek, Rousseau-nak és másoknak egy kívülről a rendszerbe csempészett tényezőre — egy szuverén, a társadalmi szerződés, a szimpátia, a szolidaritás, az önszabályozó piac stb. fikciójára — volt szüksége annak megmagyarázásához, hogy ha nem egy fölülről az emberre kényszerített örök rend, akkor végül is mi gátolja meg az em-

⁶Leibniz: "Monadológia", 56. o.; vö. "Essais", 130 és 360. o.

ber egyéni szenvedélyeire és vágyaira épülő rendszer, a gazdasági és társadalmi rendszer teljes szétesését. Számukra ugyanakkor a társadalmi részvétel előtti lét kiindulópontjának föladása is elfogadhatatlan lett volna, hiszen akkor magának a rendszernek mozgása, fejlődése válik értelmezhetetlenné és misztikussá. Mert abszurditás lett volna föltételezni, hogy a rendszer mozgása és fejlődése magából a rendszerből és nem a rendszert alkotó individuumoktól ered; vagyis a rendszert alkotó individuumok nem rendelkeznek a rendszer jellegzetes tulajdonságaival, azok külső kényszerként hatnak rájuk. Leibniz metafizikájában ez a probléma úgy jelentkezik, hogy a teret és az időt nem alkothatják, nem tölthetik ki olyan elemi részek, amelyek ne lennének terek és idők maguk is. Alkalmazva a divina oeconomiát a politikai filozófia vagy a gazdasági antropológia alapvető problémájára, a társadalmi és gazdasági rendszert nem alkothatják olyan individuumok, akik nem birtokolják a maguk teljességében a társadalmi és gazdasági rendszer tulajdonságait, akik ne kaptak volna meghívást létezésük jogán a teremtetől a teremtés nagy munkáján való együttdolgozásra. A rendszert alkotó individuumokat belső, természetes tulajdonságaik, a szenvedélyeik és vágyaik kielégítésére való törekvések vezetik a teremtés munkáján való együttdolgozásra, saját moráljuk tökéletesítésére.⁷ Ahogy ezt a gondolatot Leibniz, Essais de Theodicée-jében tömören megfogalmazta: "De azt állítani, hogy a lélek nem teremti meg önnön gondolatait, önnön érzeteit, fájdalmának és gyönyörének érzéseit, ez az, amiben én nem látok semmiféle rációt. Véleményem szerint minden egyes egyszerű szubsztancia (azaz minden egyes valóságos szubsztancia) valamennyi cselekvésének és belső szenvedélyének önmaga kell hogy legyen valóságos és közvetlen oka; vagy a metafizikai pontossággal fogalmazva, az nem rendelkezik semmi más cselekvéssel és szenvedéllyel, mint amit önmaga létrehozott."⁸ Az individuum cselekvései természetesen saját moráljának tökéletesítésére és kiteljesítésére irányulnak, s minthogy az univerzum is a morális tökéletesedés pályáján halad, az individuális szabadság és az univerzum rendje harmóniában van egymással.⁹

A XVIII—XIX. század fordulóján az emberi cselekvések filozófiai antropológiai lényegének affekcióiról alkotott elképzelések általánosan elfogadottá, mondhatni filozófiai közhellyé váltak; a klasszikus politikai gazdaságtan számára Helvétius, Condorcet, Godwin, Bentham és mások filozófiai

⁷Leibniz: Philosophische Schriften, 157—159. o. és "Monadológia", 57. o.

⁸Leibniz: "Essais", 400. o.; vö. "Monadológia", 79. o.

⁹Tymieniecka, 169—206. o.

rendszere, a kor nagy hatású olvasmányai egyaránt közvetítették.¹⁰ De talán nem teljesen önkényes e filozófiai tradíció és gazdasági rendszer működési modellje összekapcsolásának első megjelenését Ferdinando Galiani gazdaságelméletében, François Quesnay és a fiziokrata gondolkodók tanaiban keresni. Persze Mandeville-től Hume-ig, Spinozától Hutchesonig ismert és elfeledett gondolkodók egész sorát lehetne idézni, akik már a fiziokrata tanok és Galiani előtt mélyebben és teljesebben kifejtették, vitatták és továbbfejlesztették ezt a gondolatot. De az embernek társadalmi léte előtti filozófiai antropológiai lényegéről vallott gondolatok átvételében Galianinál és a fiziokratáknál az újdonság az, hogy az egyén szenvedélyei, vágyai és a vágyai kielégítését szolgáló cselekvések a gazdaság eszközeivel harmonizálhatók a társadalomban. Ezzel a gazdasági antropológiai gondolattal az emberi cselekvések harmonizálásának új pályáját jelölték ki a gazdaságról való elmélkedések terén.

Galiani úgy vélekedett, hogy: "Minden dolog hasznos, amely képes valódi élvezetet okozni, illetve ami kielégíti egy szenvedély által kiváltott vágyat. Szenvédélyeink nem kizárólag az étel, ital és alvás iránti vágyakozás. Ezek csupán elsődleges vágyak, s amint ki lettek elégítve, más, ugyanolyan erős vágyak keletkeznek, mivel az ember úgy van megalkotva, hogy amikor vágyát nagyrítván kielégíti, máris egy másik vágy mutatja önmagát, amely mindig éppoly erős ösztönzést jelent, mint amilyen az első volt. Így az ember aktivitása örökkön fenn van tartva, mivel sohasem sikerül kielégítenie önnön vágyait. /.../ Azonban valamennyi szenvedély közül, ami csak megjelenik az ember lelkében, miután ki lettek elégítve azok, amelyek közösen bennünk és az oktan állatokban, s amelyek az individuum és a faj fönntartását szolgálják, nincs semmi, ami hevesebben hajtaná az embert, mint a kiemelkedésnek és a mások fölötti magasabbrendűségnek a vágya."¹¹ Bár a természetjogi gondolkodás közbejöttével Galiani mechanisztikus világa a newtoni fizika rendszerét idézi, nála a gazdasági cselekedetek útján elérendő célok indítékai a hétköznapi élet erkölcsében keresendők. "Ami a fizikában a gravitáció", ahogy írta, "az az emberben a gyarapodásra vagy a boldogságra való vágy, és föltehetőleg a testek valamennyi fizikai törvényét bárki képes ellenőrizni életünk erkölcsében, aki tudja hogyan kell elmélkednie fölöttük."¹² Talán érdemes a fönti gondolatokkal kapcsolatban arra is rámutatni, hogy Galiani-

¹⁰Bentham, 1. o.; Condorcet, 59–60. o.; Godwin, 1. köt., 81–84. o.; Suchodolski, 368 passim.

¹¹Galiani, 29–30. o.

¹²Uo. 45. o.

nál is mennyire természetes az, hogy ezen törvényeket nem a finis ultimus vagy a summum bonum és ehhez hasonlóak diktálják, hanem életünk erkölcsseiben, vagy, Hobbes gondolatát követve, a szenvedélyek affekcióinak kombinációiban lelhetők föl, vagyis az erkölcs a társadalom tagjainak hétköznapi cselekedeteiből alkotott önreflexióinak terméke.

A gazdaságelméleti gondolkodás természetjogi kerete Quesnaynál és a fizokratáknál egészen kifejezett. A gazdasági aspektus, a szenvedélyek és a vágyak, valamint a kielégítésükre való törekvés ebbe a természetjogi keretbe van beágyazva. Jóllehet maga az emberi valóság úgy van megalkotva, hogy végső soron ennek fejlődését, mozgásának irányát természeti törvények és princípiumok jelölik ki, az azonban nem szükségszerű, hogy a szenvedélyek, a vágyak és a vágyak kielégítésének "egyensúlya" öröktől fogva biztosított. Éppen ellenkezőleg, az ember legfőbb föladata az, hogy társadalmi fejlődésének irányát kijelölő legfőbb princípiumok működését megértse a mindennapi élet jelenségeinek szüntelen megfigyelése, elemzése útján, és alkalmazza őket. Az alkotó céljainak megismerése megkönnyíti vagy egyáltalán lehetővé teszi azt, hogy az ember akarata és cselekedetei összhangba kerüljenek a természetes renddel; s mivel az alkotó alapvetően jóindulattal viseltetik az ember iránt, a természetes rendet megvalósító társadalom az, amely a legjobb, legelőnyösebb az ember számára. Ezért az embernek alá kell vetnie magát a természet törvényeinek; szenvedélyeit, vágyait és vágyai kielégítésének eszközeit e törvényekhez kell szabnia, hogy ne váljék a vágyból szükség, a szűkösségből pedig szűkösség. A társadalom jólétének, illetve nyomorúságának méretei mintegy mértékegységei annak, hogy az ember milyen mértékben veti alá akaratát és cselekedeteit a legfelsőbb akaratnak, milyen mértékben irányítják azokat a legfelsőbb törvények.

Mivel az ember kezdettől fogva rendelkezik az alkotó jóindulatával, akitől egy tökéletesen fölszerelt és birtokba vehető világot kapott, a természetjogi megalapozású filozófiai rendszerekben a szükség és szűkösség természetesen nem származhat a materiális világ eredendő szűkösségéből, hanem kizárólag a társadalom intézményeinek tökéletlenségéből és hibáiból, a természetes erkölccsel ellentétes téves emberi cselekedetekből. Ebben az értelemben ennek a világnak kettősségéről beszélhetünk, amely egyaránt magába foglalja a materiális és erkölcsi értékeket. A társadalmi és gazdasági cselekvéseknek éppen ezért az erkölcsi értékek kiművelésére és megőrzésére, valamint a materiális értékek előállítására egyformán kell irányulniuk. A morális és fizikai világ rendjének harmóniája a föltétele annak a társadalmi állapotnak, amikor morális törvény kormányozza a társadalmat. Az ember fölada-

ta az, hogy ezt a morális törvény megismerje, nem pedig, hogy pozitív törvényeivel világát kormányozza. A pozitív törvények a világ materiális és erkölcsi fele kíváncsú és megvalósítható harmóniájának állapotát lerombolják. A harmónia megszűnésének kétségtelen bizonyítéka volt a fiziokraták számára az — prózaibb nyelven fogalmazva —, hogy a mezőgazdasági többletet nem áramoltatták vissza a mezőgazdaságba; s ha a termelés és fogyasztás fölbővült egyensúlya tartós állapotú válik, a társadalom a szükség és szűkösség állapotába zuhan. Ahogy Quesnay megfogalmazta: "A társadalom alapja az emberek megélhetése, valamint az ahhoz a hatalomhoz szükséges gazdagság, amelynek meg kell őket védelmeznie; ezért csak tudatlanság lenne az, ha a pozitív törvények bevezetését részesítenénk előnyben, minthogy azok ellentétesek az ország földjének rendszeres és éves termelési és elosztási rendjével. Ha az ész fáklyája világosságot gyújt a kormányzatban, valamennyi, a társadalomra és az uralkodóra nézve káros pozitív törvény el fog tűnni."¹³ Quesnay és a fiziokraták számára Kína millenáris állandósága (equilibrium) az az ideális állapot, ahol ezek a morális törvények igazgatják a társadalmat, jóllehet e távoli országról jószerivel csak annyit tudtak, hogy van. Bár a gazdasági cselekvések szabadságának és létjogosultságának igazolása náluk is összekapcsolódik az egyén szabadságának politikai-filozófiai gondolatával, a francia ancien régime kerül itt új megvilágításba. Az emberi cselekvések, a racionális gazdasági rendszer alapelvei, a Kínai Birodalom örökkévalóságának fikciójára hivatkozva, az ancien régime örökkévalóságának szükségszerűségét voltak hivatva igazolni.¹⁴

Galianinál is, Quesnay-nél is teljesen újszerű és egybehangzó az a gondolat, hogy a gazdasági cselekedetek lesznek a materiális világ birtokbavételének (optimális hasznosításának), a természetes állapot megteremtésének gyakorlati eszközei, azonban a helyes eszközök megválasztásának kritériumai továbbra is az erkölcsi értékekben lelhetők föl, illetve a gazdasági cselekvések, természetüknél fogva, beágyazottak az erkölcsiekbe. ("Morális törvényen itt azt kell értenünk", írja Quesnay, "hogy az emberi nem számára nyilvánvalóan az a legelőnyösebb, amikor az emberi cselekvések szabályának morális rendje megegyezik a fizikai világ rendjével."¹⁵ Itt vetette meg először

¹³Quesnay: "Le droit", 741. o.

¹⁴Kína örökkévalóságához lásd Quesnay: "Despotisme", 934. o. Lásd még Dumont, 50–54. o.

¹⁵Quesnay: "Le droit", 740. o. — Hozzá kell azonban azt is tennünk, hogy Quesnay úgy vélte a Philosophie rurale-ban, hogy a világ morális és fizikai rendje, amelyre a társadalom épül, az emberek szükségleteiből származik, s így alá is van rendelve nekik. Lásd i. m., 8. o.

a lábát a gazdasági cselekedetek önállóságának, de még nem öntörvényűségének eszméje.¹⁶

A gazdaságelméleti gondolkodásból a XVIII—XIX. század fordulóján lassan eltűnik az emberi cselekvések természetjogi megalapozásának eszméje, s az alkotó és a természeti törvények helyét a politikai gazdaságtan nemkülönben csálhatatlannak vélt törvényei veszik át. A szenvedélyek, vágyak és a vágyak kielégítése közötti harmóniát kizárólag a munkamegosztás, az önszabályozó piac, a kereslet és kínálat egyensúlyának racionalitása biztosíthatja; s ha ez a harmónia megbomlik, s a szükség és szűkösség réme fölbukkan a társadalomban, úgy azért a gazdasági racionalitásnak ellentmondó társadalmi cselekvéseket és/vagy a materiális világ eredendő szűkösségét terheli a felelősség. Így a gazdasági cselekedetek minden más társadalmi, kulturális, erkölcsi cselekedet fölé magasodnak. Ricardónál, James Millnél, Malthusnál és a klasszikus politikai gazdaságtan más gondolkodóinál a gazdasági cselekvések öntörvényűek; a materiális szükségletek kielégítése a világ értelme és végső rendeltetése, az e fölötti örködés pedig a politikai gazdaságtan elsőrendű föladatává vált.

III. A SZÜKÖSSÉG TEOLÓGIÁJÁTÓL A VILÁG MATERIÁLIS SZÜKÖSSÉGÉIG (MALTHUS ÉS RICARDO)

A XIX. század elejéről visszatekintve, a fölvilágosodás korának morálfilozófiája már idejétmúltak tűnhetett a gazdaságelméleti gondolkodók számára. A fölvilágosodás gondolkodóinál az ember küldetésének kiteljesítése akkor kezdődik el, amikor ez fölismeri a természet törvényeit, s cselekvéseit ezekhez a törvényekhez igazítja. A gazdasági cselekvések különossége az emberi cselekvések nagy terrénján belül, az embert körülvevő univerzumhoz való viszonyában került leírásra, anélkül hogy ez a különösség átvette volna a természettől az első mozgató szerepét. S hogy eleddig miért is nem épült már föl a civil társadalom a természet örök kristály talapzatán, annak okát az ember tudatlanságában, a rossz kormányzatokban, a természet törvényeivel

¹⁶A gazdaságról, a gazdaságpolitikáról vallott elképzelések tekintetében alapvető véleménykülönbség állt fenn Galiani és a fiziokrata iskola között. Galiani Dialogues sur le commerce des blés (1770) című munkája, amelyben a fiziokrata tanokkal ellentétben a kereskedelmet és a kézműipart mint produktív szektorokat tárgyalja, a vitairatok és pamfletek özönét zúdította szerzőjének fejére. Nem is akarjuk a két nézetet itt összebékíteni. Ami számunkra fontos, az az, hogy a fiziokraták is, Galiani is a szükségéről, a gazdasági cselekvésekről, a morálról vallott elképzeléseikben közös filozófiai tradícióra építkeztek. Vö. Cesareno, 1691—1705. o.; Ganzoni, 121—130. o.

ellentétes emberi törvényekben látták. Viszont Malthus és Ricardo számára a gazdaságról való elmélkedés, mint tudomány, ott kezdődik, ahol a természet jótékony beavatkozása megszűnik. Náluk a természet lassan kezd azonosulni a gazdasági cselekvések korlátjaként megjelenő világ fizikai valóságával. Így már nem az a feladat, hogy az ember gazdasági cselekvéseinek helyét kijelöljék, annak rendeltetését és általános filozófiai értelmét meghatározzák, hanem sokkal inkább az, hogy a gazdaságban lejátszódó aktuális eseményeket vizsgálják, s bennük a "természetes és állandó tendenciákat" megragadják. A morálfilozófiai örökség elhagyása után nem a szimpátia és a munkamegosztás, az ember racionális cselekedeteit motiváló morális értékek, hanem a "növényfiziológia" törvényszerűségei, a termőföld, valamint a népesség termékenységét szabályozó természeti törvények (a csökkenő hozadék elmélete, a népesedésemélet) vették át ezt a funkciót. S így a Smith utáni gazdaságelméleti gondolkodásban a gazdasági növekedés útja, végső soron a társadalom jövője nem emberi cselekvésektől, hanem a fizikai világ szűkösségétől meghatározott. A morál a gazdasági cselekvések által racionalizált, az utóbbiak pedig a fizikai világ szűkösségének fönnhatósága alatt állnak.

Úgy tűnik, hogy Malthus First Essay-jében az elemzés legfőbb tárgya nem a népesedés növekedésének és a gazdaság működésének törvényszerűségei, valamint kölcsönhatásaik, hanem az ember és világa, az ember és alkotója, az ember és a nyomorúságban és bűnben testet öltött gonosz viszonya és funkciója. Az ember gazdasági cselekvései, szexuális szokásai és a népesség növekedésének törvényszerűségei ezeknek az alapviszonyoknak a megnyilatkozásai. A valóság, a gazdasági és társadalmi rendszer működésének alapvető zavara, a túlnépesedés szükségképpen veti föl Malthus művének alapkérdését: ha Isten mindenható, képes lett volna létező dolgok milliárdjait teremteni, amelyek nem szenvednének a fájdalomtól és a tökéletlenségtől, valamennyien élenjárók lennének istenességben és bölcsességben, képesek lennének a legnagyobb élvezetekre, s nem utolsósorban számlálatlanul létezhetnének, mint pontok a világegyetemben.¹⁷ Malthus szerint az efféle kérdésfeltevések az isteni szándék helytelen értelmezéséből származnak. Mert még ha az anyag apró részecskéiből kiemelkedő érző lények közül sokan elérik is ezt a minőséget és hatalmat, amelyek megfelelnek ennek az állapotnak, a teremtés műve még nem fejeződött be. Istennek időre van szüksége ahhoz, hogy legfelsőbb céljaihoz méltó lényeket tudjon formálni. Így a történelmi haladásnak a barbárságtól a civilizációig ívelő nagy korszakát Malthus az isteni teremtés hosszú korszaka-

¹⁷Malthus: An Essay, 351. o.

kaként értelmezi.¹⁸ Ezért Malthus embere nem rendelkezik a materiális világ optimális birtokbavételéhez szükséges eszközökkel, és — szemben François Quesnay, Adam Smith, William Godwin, Condorcet és mások elképzeléseivel — erkölcsét nem hibás emberi intézmények torzítják el, illetve nem ezek fosztják meg őt munkája gyümölcsének gondtalan élvezetétől.¹⁹ Az ember még csak félig kész kreatúra, amelyen alkotója még dolgozik.

A teremtés befejezetlenségének gondolata eredményezi azt, hogy Malthus emberfölfogása lényeges vonatkozásokban különbözik a korábbi morálfilozófia és gazdasági antropológia koncepcióitól. A First Essay gondolatainak tanúsága szerint az emberi lét ősállapota a zsidbadság, a restség és semmittevés; ahogy Malthus írja, "az ember eredendő bűne maga a kaotikus anyag kábultsága és rontása, amelybe ő, mondhatni, beleszületett".²⁰ Isten a materiális szűkösség fenyegetésének rémével kényszeríti a világ mozdulatlan és zsidbadt részecskéjét, az ősállapotban szendergő embert, hogy pusztá léte fönntartásának érdekében szüntelenül tevékenykedjék. Így Malthusnál az ember gazdasági cselekvései nem racionálisak, tehát nem eleve biztosítják a fizikai világ optimális birtokbavételét. Nála Isten racionális, akinek az örökkévaló szűkösség létrehozásával sikerült megvalósítania azt, hogy az ember szüntelenül érezze morális tökéletlenségének fizikai kínjait. Ez Malthus fölfogása szerint az isteni benevolencia legnagyobb megnyilvánulása, a kisebbik rossz elve, mert a morális tökéletlenség megoltalmazza őt a nagyobbiktól, a zsidbadt semmittevés ősállapotába való visszazuhanástól. Ahogy azt Malthus megjegyezte: "Ellátni az embert a kifogyhatatlan izgalom e fajtájával, sürgetni őt a mindenható nagyszerű tervének támogatására; a föld teljes művelés alá vételével az rendeltetett el, hogy a népességnek gyorsabban kell növekednie, mint az élelemnek. Ez az általános törvény /.../ kétségtelenül csak parciális gonoszt teremt, de egy kis mérlegelés talán megnyugtat bennünket, hogy a jó, amit ez létrehoz, többet nyom a latban."²¹ A földi világ tökéletlensége ellen való lázadás szükségtelen, mutat rá Malthus, hiszen ez a végső cél érdekében van így megalkotva. A szűkösség és az emberi nyomorúság tehát Malthus fölfogása szerint "nem a megpróbáltatások, hanem az eszme teremtésének és megalkotásának hatalmas isteni műve, egy olyan mű, amely szükséges a mozdulatlan és kaotikus anyag szellemmé-élesztéséhez, a föld sarának lélekké

¹⁸Uo. 158. o.

¹⁹Smith, 1. köt., 54. o.

²⁰Malthus: An Essay, 354. o.

²¹Uo. 361. o.

változtatásához, az éteri szikrának emberi porhüvelyből való napvilágra-hozásához".²²

Az isteni benevolencia és a nyomorúság együttes jelenlétét a világban Malthus tehát oly módon tartja összeegyeztethetőnek, hogy a nyomorúságot magát a racionális Isten helyes kalkulációjának tekinti. Az ez ellen lázadó, önnön félkésztségének korlátait nem ismerő ember az isteni művet veszélyezteti. S egy olyan világban, amelyben az ember gazdasági cselekvései az örökös materiális szűkösségre, a testi kínok elszenvedésére vannak alapozva, az ezen tökéletlenségek megszüntetésére irányuló lázadás magát az emberi cselekvések egyetlen motivációjának fölszámolását jelenti. S az a lehetőség, hogy az ember, nem értvén világa racionalitását, alkotója ellen fordulhat, gyakran fölidézi benne "a fája alatt örökön szendergő vadember" rémképét. Szerencsére mindenféle földi anomáliák működésbe hozzák a népesedés törvényét, amely ezeknek a félreértéseknek, emberi lázongásoknak és elégedetlenségeknek tragikus következményeit időről időre kiigazítja.

Malthus teológiai nézeteinek eredetiségét és helyességét nem vizsgáljuk. Minket itt az érdekel, hogy az isteni benevolencia, a nyomorúság és az emberi cselekvések viszonyának teológiai indíttatású metaforájából végül hogyan válik a materiális világ objektív szűkösségének elve úgymond tudományos tétellé a politikai gazdaságtanban, hogyan fedi el a gazdasági és társadalmi cselekvésekből eredő szűkösség valóságát az objektív szűkösség fátuma, s ez milyen téves állítások sorának elindítója lesz a gazdaságelméleti gondolkodásban.

A szűkösség malthusi teológiájának világiasulása már a First Essay-ben elkezdődött. A későbbi kiadásokban a gazdaság és a népesedés törvényei már nem az isteni terv nagyszabású részei, hanem a gazdaság működéséből és az első népesedés-statisztikákból kikövetkeztethetőnek vélt "objektív" valóság tudományosan megszerkesztett modelljévé lépnek elő. A tudománytörténetben ritka az ilyen pillanat, amikor ennyire kézzelfogható az a folyamat, amelyben egy teológiai metafora egy empirikus vizsgálódás útján a valóságból nyert "tudományos törvénné" lép elő.

A First Essay számos fejezetében először tűnik fel a XIX. század eleji politikai gazdaságtan egyik igen ellentmondásos kategóriája, a munkás fönntartására szánt alap, a fund for the maintenance of labour fogalma, amely, mint a "munkabér-alap" elméletek kiindulópontja, egészen a század közepéig a gondolkodók egész sorát foglalkoztatta.²³ Természetesen a fogalom forrása ez

²²Uo. 353. o.

²³Hayek, 424–432. o.

esetben is Adam Smith, s Malthus éppen Smith következtetéseinek helyességét vonja kétségbe. Kritikai megjegyzései messzemenően serkentették egy gazdaságelméleti ortodoxia kialakulását. Smith a következő megállapításokat teszi az "Of Wages of Labour" című fejezetben: "A bérből élők iránti kereslet nyilvánvalóan nem növekedhet másként, csak az alapok arányában, amelyeket a bérek kifizetésére szántak. Ezeknek az alapoknak két fajtája van, először is az a jövedelem, amely a szükséges fenntartás fölött marad, s másodszor pedig a tőke, amely a mesterek szükséges beruházása fölött marad. /.../ A bérből élők iránti kereslet ezért szükségszerűen minden ország tőkéinek és jövedelmeinek növekedésével növekszik, és nem is tud növekedni anélkül. A jövedelmek és a tőkék növekedése a nemzet gazdagságának növekedése. A bérből élők iránti kereslet ezért természetesen a nemzet gazdagságával együtt növekszik, és nem is tud növekedni enélkül. A munkabérek növekedését nem a nemzet gazdagságának meglévő nagysága, hanem annak szüntelen emelkedése okozza."²⁴ A smithi megállapítások gazdasági aspektusait vizsgálva, a következőképpen lehetne összegezni az e rövid idézet mögötti világképet. Az ember gazdasági cselekvései materiális értékeket teremtő aktusok, amelyek egy dinamikus és fejlődő világban mennek végbe; a munka a nemzet gazdagságának forrása, s a munkabér a nemzet gazdagságának része; annak nagysága a nemzet gazdagságával együtt arányosan növekszik vagy csökken. Talán triviálisnak tűnhetnek ezek az állítások, azonban az ok, amiért mégis kiemeltük őket, az, hogy olyannyira nem voltak maguktól értetődőek Malthus vagy később Ricardo számára, hogy ők közvetve vagy közvetlenül kétségbe vonták az érvényüket. Nyilvánvaló, hogy Smith megállapításai eredendően nem a gazdaság működésének elemzéséből származnak, helyességüket nem az igazolja. Mindenekelőtt az angol morálfilozófia tradíciói által teremtett új ember-, társadalom- és világértelmezésből származnak. Tehát a munkás bére nem azért csökken vagy növekszik arányosan a nemzet gazdagságával, nem azért szerves része a nemzet gazdagságának, mert a gazdaság "objektíve" ilyen, hanem azért, mert a természetjogra épülő morálfilozófiai gondolkodás az ember, társadalom és világ viszonyát így racionalizálta, így tartotta természetesnek és jogosnak, amely egyenesen "a természetes szabadság egyszerű és nyilvánvaló rendszeréből" következik. Így a morálfilozófiában megalkotott és fölszabadított individuumot mint a világ társalkotóját az őt körülvevő materiális világban testet öltött munkája jogán illeti meg az erőfeszítésének gyümölcse fölötti szabad rendelkezés, vagy erő-

²⁴Smith, 1. köt., 77–78. o.

feszítése méltó megjutalmazásának joga.²⁵ A birtoklás éppen ezért akkor természetes és jogszerű, ha az ember tevékenysége az őt körülvevő és általa teremtetett, vagy a létrehozó munkájának méltányosan megfizetett világ birtokbavételére irányul, annak munka nélküli birtokbavétele vagy létrehozójától méltányos fizetség nélküli elvétele erkölcstelen, jogtalan és a természet ellen való bűn.

Egészen másként vélekedik a tulajdonosság, a jogos birtoklás és az ember természetes jogainak kérdéséről Malthus. Szerinte azok, "akik a tulajdon felosztása után születtek, akik már egy olyan világba érkeztek, amelyet már birtokba vettek", bizony fölkészülhetnek rá, hogy nélkülözni lesznek kénytelenek. A későn érkezetteknek, akiknek ősei nem voltak ott a világ fölosztásánál, azon a minden körülmények között változatlan tömegű alapon kell megpróbálniuk túlélni, amelyet a föld birtokosai a saját fogyasztásuk után hátrahagytak. Malthus is a természethez fordul elképzelései igazolásáért, csak hogy az ő "természete" másként van berendezve. "Úgy tűnik", írja, "hogy természetünk kikerülhetetlen törvényei miatt van az, hogy némely emberi teremtménynek szenvednie kell a szükségtől. Ezek azok a boldogtalan személyek, akiknek az élet nagy lottériájában vakot vetett ki a sors. /.../ Mindenki, aki az élelemnek szükségében van, a parancsoló szükség által sürgetve ajánlja fel munkáját azokért a cikkekért cserébe, amelyek olyannyira lényegesek létezéséhez. A munkás fenntartására szánt alap, vagyis az élelmiszerek felhalmozott mennyisége az, amelyet a föld birtokosai saját fogyasztásukon felül birtokolnak. Amikor ezen alap iránti kereslet nagy és számos, természetesen kis részre osztják fel. A munkás rosszul fizetett. Az emberek a pusztta létért kínálják fel munkájukat, és családjuk felnevelését megakadályozza a betegség és a nyomorúság. Amikor az alap gyorsan növekszik, éppen ellenkezőleg történik mindez..."²⁶

Így tehát a malthusi koncepció szerint a világ zárt, véges, statikus, egyszer s mindenkorra birtokba vett terület; s ezért a "későn érkezettnek", akinek ősei nem voltak ott a fölosztásnál, legfőljebb ha állóhely jut. És "ha a társadalom nem tart igényt munkájára, semmiféle jogos követelése nem lehet, akár a legkisebb darab kenyérre sem, s valójában semmi keresnivalója nincs ott, ahol van. A természet hatalmas asztalánál nincs üres teríték számára. A természet közli vele, hogy tűnjön el, és hamarosan végre is fogja hajtani a rendelését, hacsak nem ébreszt szánalmat a természet által megven-

²⁵Locke, 57–59. o.; Quesnay: "Le Droit", 731–733. o.

²⁶Malthus: An Essay, 205–206. o.

dégeltek valamelyikében."²⁷ Tehát az ember gazdasági cselekvése nem értéktelítő aktus, hanem pusztán egy zárt, véges és statikus világ birtokosok általi szüntelen birtokbavételének folyamata. Így az ember nem létrehozója, de még csak nem is társalkotója saját világának. A nyomorúság azt bizonyítja, hogy a materiális javak birtokbavétele már a végletekig feszített, amelyen csak a stagnáló állapot felé vezető út megtalálásával, vagyis az élet változatlan földi erőforrásaihoz mérten arányos népesség egyszerű reprodukciójával (a tulajdonosok reprodukciójával) lehet fölülkerekedni. Minthogy az ember a gazdasági cselekvései során nem teremt olyan értéket, amely az egyszerű már birtokba vett világ materiális értékein felüli többletként jelenik meg, a tulajdonnal nem rendelkező ember nem formálhat jogot semmire; s munkabére nem "a munka liberális megjutalmazása" — ahogy Smith vélte —, hanem a tulajdonos osztály fogyasztása után fennmaradt alap. Tehát az alap, amelyre a munkás bérét költi, maradék jellegű, s nem része a nemzet gazdagságának. Növekedése, illetve csökkenése a materiális világ birtokosainak megtakarítási hajlamával, illetve az alapra eső igénylők számával van összefüggésben.

A természetjogi fölfogás szerint a munka egyszerre teremtő és birtokba vevő folyamat; Malthus valójában ezzel a morálfilozófiai tradícióval szakít, amikor azt mindenekelőtt és elsősorban a materiális világ állandó szűkössége közepette végbemenő, a birtokosság jogán való birtokba vevő folyamatként értelmezi. Minthogy ezek a gondolatok ismét és ismét fölbuknának Ricardo és a későbbi korok gazdaságelméleti gondolkodásában is, ezért most ennek a bizonyos alapnak a sorsát Ricardo gazdaságelméletében próbáljuk meg nyomon követni.

Míg Smith számára a nemzet gazdagodását előmozdító törvények föltárása, Ricardo számára viszont a "föld termékének" a munkabér, a profit és a földjáradék közötti eloszlását szabályozó törvények megismerése a legfőbb földadat. Ezért a Principles-ben a termelés anyagi és emberi erőforrásainak valamelyikét (a földet, a tőkét és a munkát) birtokló osztályok közötti viszony szükségképpen válik a gazdaságelméleti gondolkodás új kiindulópontjává.²⁸

Ugyanakkor az állandó szűkösségnek, a csökkenő hozadék elméletének középpontba állítása messzemenően befolyásolja a gazdasági növekedés hosszú távú esélyeit a ricardói rendszerben. A művelés alá fogott földterület kiterjesztése — amely a növekvő népesség ellátásához szükséges élelmiszer (az alap) megtermeléséhez elengedhetetlen — a mezőgazdasági beruházások szüntel-

²⁷Malthus: Principles, 531. o.

²⁸Ricardo, 5. o.

len növelését teszi szükségessé, s ez ebben a szektorban állandóan növeli a termelés költségeit. Így a csökkenő mezőgazdasági skála-hozadék, a pszichológiai létminimum körül ingadozó bérek és a növekvő földjáradék mellett a gazdaság ipari szektorában csökken a profit. S mivel a fölhalmozás a profitból kiszorított megtakarításból származik, a csökkenő profit végső soron megállít mindenféle fölhalmozást. Ricardónál ismét, s ha lehet még erőteljesebben, fölrémlik a stagnáló állapot víziója.²⁹ A probléma lényegét a gazdaság értelmezésének ricardói világában a következőképpen lehetne megfogalmazni: míg a gazdasági növekedésnek elindítója, egyedüli irányítója és legfőbb emberi ágense a tőke tulajdonosa, részesedése a tiszta jövedelemből egyre csökken, ezért belátható időn belül a gazdaság növekedésének üteme lelassul, majd teljesen megszűnik, s az egész társadalom a végső stagnáció állapotába kerül. S bár a teljes jövedelemnek a föld tulajdonosa, a manufaktúratulajdonos és a munkás közötti elosztását természeti és demográfiai faktorok határozzák meg, a ricardói gazdaságelméletben az elosztáselméletnek éppen itt vannak a társadalmi vonatkozásai.

Tehát "a föld termékének" elosztása egy alapvető társadalmi antagonizmus forrása, amely az agrárkapitalista gazdaság két társtulajdonosa, a földbirtokos és a manufaktúratulajdonos között húzódik. Ez az érdekellentét a Principles-ben ábrázolt gazdasági modellben közvetett formában jelenik meg, s a munkabér és a profit viszonyának elemzése során bontakozik ki. Mondhatni, a növekvő földjáradék az alap megvásárlásához föltétlenül szükséges, egyre növekvő munkabéren keresztül csökkenti a profitot és akadályozza meg hosszú távon a fölhalmozást. A munkabér, minthogy nagysága nem attól az erőfeszítéstől függ, amellyel a munkás a termelés során hozzájárul a fölhalmozáshoz, hosszú távon mindig a "természetes" szint körül ingadozik, vagyis a munkás és családja létfönntartásához szükséges élelmiszerek ára által meghatározott. Míg a munkabérek természetes szintje — vagy élelmiszerekben kifejezett értéke — a pszichológiailag elfogadható szinten rögzített, névleges értéke viszont szüntelenül emelkedik.³⁰ A fentiek miatt a munkabérek emelkedése nem a munka növekvő produktivitását jelzi, hanem azt, hogy a munkás és családja létfönntartásához nélkülözhetetlen élelmiszerek piaci ára a mezőgazdasági csökkenő hozadék, vagyis az egységnyi alap előállításához szükséges egyre nagyobb tőkebefektetés, s az ezzel együtt járó magasabb földjáradék miatt szüntelenül növekszik. Miközben hosszú távon az alap a

²⁹Uo. 120, 126–127, 265. o.

³⁰Uo. 96–97. o.

a munkások számának növekedésével arányosan nő, annak piaci ára nagyobb mértékben növekszik, így a kapitalista vállalkozó profitjának egyre nagyobb részét kénytelen átengedni munkásainak, hogy a létfenntartásukhoz föltétlenül szükséges élelmszert az egyre növekvő piaci áron megvásárolhassák.³¹ A ricardói gazdaságban a profit, a tőke és a manufaktúra tulajdonosának, mondhatni az egész termelési folyamat irányítójának és szervezőjének részesedése a teljes jövedelemből, maradék jellegű. A földbirtokosé ezzel szemben növekvő, míg a munkásé állandó. Jóllehet egy olyan gazdaságban, ahol a teljes jövedelemből részesülő másik két osztály részesedését a munkásnak és családjának elemi létszükséglete, illetve "a föld eredeti és elpusztíthatatlan termőképesége", tehát végső soron természeti tényezők határozzák meg, a profit a szó szoros értelmében az egyetlen olyan faktor, amely egyszerre előfeltétele és produktuma a termelési folyamatnak és a gazdasági növekedésnek.

A Principles 1821 tavaszán megjelent harmadik kiadásában található új fejezet, az "on Machinery" elméleti következtetései még inkább megerősítik a fönti gondolatmenet érvényességét; ez a fejezet átrendezi a gazdaság megváltozott érdekviszonyainak megfelelően a termelési faktorok valamelyikét birtokló osztályok közötti ellentétek törésvonalát. Ricardo számára egy sajátos gazdasági helyzet lehetősége merült föl, nevezetesen az, hogy a tőke tulajdonosának jövedelme korlát nélkül növelhető az alap nagyságának csökkentésével. A gépek alkalmazásának következtében, a tiszta jövedelem (a profit és földjáradék) szüntelenül növekedhet, míg a teljes jövedelem (a profit, földjáradék és munkabér együtt) süllyedhet. Így szüntethető meg az az anomália, hogy a társadalom "egyetlen produktív osztályának" jövedelme maradék jellegű, s többnyire csökkenő legyen.

Az új fejezet elején Ricardo a következőképpen látja a gépek alkalmazásával, s annak az elosztási mechanizmusban jelentkező társadalmi következményeivel kapcsolatos téves elképzeléseknek magyarázatát: "Tévedésem abból az előföltétezből eredt, hogy amikor csak egy társadalom tiszta jövedelme növekszik, annak teljes jövedelme szintén növekszik; most azonban okát látom azzal beérni, hogy az egyik alap, amiből a földesurak és a kapitalisták jövedelme származik, emelkedhet, miközben a másik csökkenhet, és ezért ebből az következik, ha igazam van, hogy ugyanezen ok növelheti az ország tiszta jövedelmét, egyúttal fölösse teheti annak népességét és ronthat a munkás helyzetén."³²

³¹Uo. 119 és 132. o.

³²Uo. 388. o.

S hogy Ricardo szerint mi végül is az ember gazdasági tevékenységének célja, azt az "On Gross and Net Revenue" című fejezetből tudhatjuk meg. Ahogy Smith korábbi nézeteit bírálva megjegyzi: "Feltéve, hogy a nemzet tényleges tiszta jövedelme, /azaz/ profitja és a járadéka azonos, semmiféle jelentőségé nincs annak, hogy ennek a nemzetnek tíz- vagy tizenkét millió lakosa van. Flottáját, hadseregét és az improduktív munka minden fajtáját fenntartó erő a nemzet tiszta és nem teljes jövedelmével kell arányosnak lennie. /.../ Nagyobb számú ember alkalmazása nem teszi lehetővé számunkra, hogy akár egy emberrel is növelhessük flottánk és hadseregünk létszámát, vagy akár egy guinea-vel is több adót fizethessünk."³³ Végső soron Ricardo ellenvetéseinek egyetlen szilárd alapja az, hogy ő így látta jogosnak: számára a gazdasági cselekvések célja nem a smithi "nemzeti gazdagság", sem nem a Bentham boldogsági kalkulusával számított jólét, hanem a tiszta jövedelem — a profit és a földjáradék — maximalizálása. Ez a gazdasági cselekvések végső oka és értelme, s ezért a gazdaság társtulajdonosainak, a vállalkozóknak és a földbirtokosnak érdeke természetesen úgy jelenik meg, mint a nemzet általános érdeke. Így a gazdasági prosperitás megegyezik a tiszta jövedelem növekedésével, s az teljesen közömbös, hogy a tiszta jövedelem növekedése a teljes jövedelem növekedésével vagy csökkenésével jár együtt. Egy olyan gazdaság körvonalai bontakoznak ki, amelyet a stagnáló állapot mellett átmenetileg az általános szűkösség állapota, a gazdaság és társadalom általános hanyatlása és lepusztulása, valamint a részek dinamikus növekedése, egészében véve egy dinamikus zsugorodás jellemezhet.

A liberális gazdaságelmélet sajátos ellentmondása éppen ebben rejlik. Mert egyfelől beépítette saját rendszerébe a fölvilágosodás kori morálfilozófiának a feudális világgal szemben megfogalmazott metaforáit az ember értékteremtő cselekvéseinek szabadságáról és jogosultságáról. Másfelől viszont a materiális világ objektív szűkösségének nyomása alatt működő gazdaság fikciójával a társadalom nagyobbik fele számára kétségbe vonta — legalábbis átmenetileg, az aranykor eljöveteleig — a világban való értékteremtő részvétel szabadságát és jogosultságát. Ezzel a gondolati fordulattal a liberális gazdaságelmélet átvett morálfilozófiai metaforái kiüresednek, eltűnik belőlük az a radikálisan új tartalom, amely egykor az emberiség nembéli egységének ideájával a polgári világlátás elméleti megalapozását szolgálta.

³³Uo. 347. o.

IV. SZÜKÖSSÉG ÉS A GAZDASÁGI CSELEKVÉSEK SZABADSÁGÁNAK KORLÁTAI (KÖVETKEZTETÉSEK)

Az emberi szükségletek dinamikus természetének eszméje vizsgált korszakunk előtt évszázadokkal megjelent az elméleti gondolkodásban, ám míg korábban megmaradt a filozófiai elmélkedések világán belül, központi problémává vált a XIX. század első felének politikai gazdaságtanában.³⁴

A gazdaság működésének, a gazdasági növekedés pályájának XIX. század eleji tapasztalata indokolja és látszólag igazolja, de lényegében nem magyarázza meg ennek a problémának az előtérbe kerülését. Sokkal inkább a korábbi filozófiai tradíciók zárványait, a világról mint realitásról alkotott elképzelések továbbélését látjuk. Annál is inkább, mert a szükségletek dinamikus természetének gondolata az emberi cselekvések természetére vonatkozó filozófiai tételekkel és a szűkösséggel kapcsolódott össze. S ha a gazdaságelméletnek a gazdasági rendszerről megalkotott modellje ilyen előföltévekből kapja tudományos hitelét, fölmerülhet bennünk a kétség, hogy a gazdaság működéséről megalkotott modell a gazdaság valóságának és problémáinak sajátos értelmezésén vagy egyenesen félreértelmezésén alapul.³⁵ Ezért itt a XIX. század eleji gazdaságelméleti gondolkodás kategóriái jelentéstartalmának és eredetének megismerésére, valamint a filozófiai vagy pontosabban az egykori morálfilozófiai és szaktudományos szemlélet közötti határvonalak megvonására kell törekednünk.

A gazdasági rendszer, a gazdasági cselekvések természetének, irányultságának és általános értelmének vizsgálata során tehát a Smith utáni politikai gazdaságtanban három fő előföltéves kristályosodott ki. Ezek a következők: (1) a gazdasági cselekvések szabadsága és létjogosultsága az ember társadalmi részvétele előtti léte lényegéből ered, s az ember gazdasági cselekvéseinek harmóniáját, s társadalmi méreteiben magát a gazdasági rendszert az önszabályozó piac teremti meg a társadalomban; (2) minthogy a materiális világ eredendően szűkös, s minthogy minden emberi cselekvés a szűkösség állapotában megy végbe, az anyagi és emberi erőforrások optimális allokációját az ember gazdasági cselekvéseinek racionalitása, illetve az önszabályozó piac racionalitása biztosítja; (3) a racionális társadalmi rendszer a gazdasági racionalitás fönti intézményein és előföltévein jöhet csak létre; mondhatni a társadalmi és morális cselekvések vannak beágyazódva a gazdaságiakba.

³⁴Malthus: *Principles*, 7. o. Lásd még például Holbach, 223–224 és 222. o., vagy Helvétius, 1. köt., 16. fejt., 121. o.

³⁵Godelier, 9–38. o.; Caillé, 231–262. o.

Számunkra ezek az előföltevések messze túlmutatnak a politikai gazdaságtan "illetékességének" körén, s kérdéses ezeknek az előföltevéseknek a jogosultsága a gazdasági rendszer működésének elemzése során. A klasszikus politikai gazdaságtan alapvető problémája éppen ezért az, hogy a társadalmi rendszer, az emberi cselekvések irányultságát és általános céljait a gazdasági rendszer, a gazdasági cselekvések partikularitásán belül nem lehet meghatározni. Elsősorban azért, mert az anyagi és emberi erőforrások ökonomizálásának, maximalizálásának vagy optimalizálásának társadalmi vonatkozásai és éppen ezért társadalmi alternatívái vannak, amelyeknél véleményünk szerint a gazdasági racionalitás valójában nem nyújt eligazítást, minthogy az a gazdasági cselekvéseknek, s magának a gazdasági rendszernek pusztá formája. Kétségeink alapja az is, hogy a gazdaság működésének és a működés legfontosabb ágensei analízisének szükségszerű és természetes módszertani redukcióját, akarva-akaratlanul fölváltja az ember gazdasági tevékenységének természetéről és irányultságáról kinyilvánított filozófiai redukcionizmus. S az egyik probléma éppen az, hogy nem lehet további előzetes definíciók nélkül viszonyt teremteni az embernek társadalmi részvétel előtti léte lényegéből származtatott gazdasági cselekvések és a gazdasági rendszer között. S ha föltételezzük, hogy a materiális világ szűkössége alatt történik mindez, akkor a gazdasági cselekvések, a gazdasági rendszer számára a szűkösség és nem a cselekvésekben manifesztálódó emberi lényeg a diktátum. Éppen ezért gazdasági racionalitás és az ökonomizálás fogalmai további előföltevéseket, vonatkozási pontokat igényelnek. Nevezetesen: mi, mihez képest, milyen célból maximalizálunk stb. Az ezekre adható válaszok a fönti tételekből nem következnek. Hasonlóképpen nem következik a racionális gazdasági rendszer létrehozására és fönntartására kiszemelt önszabályozó piac fikciójából sem. Ugyanakkor az önszabályozó piac fikciójának bekapcsolása azt is jelenti, hogy a társadalmi részvétel előtti létezésre vonatkozó előföltevéseink nélkülözhető elemmé válnak rendszerünkben.

Tágabb összefüggésben itt arról van szó, hogy a XIX. század elején megszületőben volt az a fölismerés, hogy az emberi cselekvések motivációinak filozófiai racionalizálása és igazolása már nem helyettesítheti az ember és társadalom viszonyainak, a gazdaság és társadalom működésének társadalomtudományi elemzését és magyarázatát. Ez az igény a szaktudományok sorát, a szaktudományos gondolkodás folyamatát indította el. A vizsgált korszakunkban született gazdaságelméleti művek fő téziseit ebben a vonatkozásban még ez a kettősség és ellentmondás jellemzi. Mert egyfelől már a gazdaság működése faktorainak föltárására és elemzésére tesznek kísérletet az anyagi és emberi

erőforrások racionális allokációja, egy liberális gazdasági rendszer fölvá-
zólása érdekében. Másfelől azonban alapvető következtetéseiket bizonyos el-
méletek racionalizálására és igazolására szolgáló normatív filozófiai téte-
lek örökbefogadásával helyettesítik. Más szóval a liberális gazdaság kiépülő
társadalmi és gazdasági rendszerének létjogosultságát ezekkel a tételekkel
igazolják, jóllehet a racionalitás egykori értelmezése eleve normatív vála-
szokat tesz csak lehetővé: csak az a gazdasági rendszer tekinthető eszerint
racionálisnak, amely az említett tételeken alapul. Amik számunkra a gazda-
sági rendszerrel kapcsolatos kérdések — a gazdasági cselekvések motivációi-
ról, azok úgymond racionalitásáról, a szűkösségről stb. —, azok számukra
egyértelmű és maguktól értetődő válaszok. Tehát a klasszikus politikai gaz-
daságtan elméletei relevanciájukat döntő pontokon az ember gazdasági cselek-
véseinek motivációiról, lényegéről megalkotott tételekből nyerik. S ezek
szolgálnak a liberális államberendezkedés legitimációs alapjául is.

Persze a társadalomtudományoknak, s éppúgy a gazdaságelméletnek szüksége
van valamiféle filozófiai megalapozásra, természetesen olyanra, amely egy-
szerre tud magyarázatot adni az emberi cselekvések külső dimenzióinak kap-
csolataira és az ember cselekvéseinek, belső rációjának motivációira. Azon-
ban a gazdaságelméleti rendszer kiindulópontjául választott társadalmasodás
előtti ember sohasem lehet a szaktudományos vizsgálat kiindulópontja, mert
az alanlízis számára a maga elemi formájában egyáltalán nem hozzáférhető,
hanem kizárólag az őt körülvevő világ, a társadalom viszonyaiban, illetve a
két szféra közötti interakciókban ragadható meg. Természetesen másként van
ez a filozófiai gondolkodás területén. Az ember filozófiai fölszabadításának
korában, a XVII—XVIII. században, éppen az ember társadalmi részvétel előt-
ti létének fikciója látszott biztosítani az ember nembéli egységét, s azok
affekcióival, a társadalmi lét előtti vágyak, szenvedélyek kielégítését elő-
mozdító gazdasági cselekvések szabadságával minden ember nembéli lényegének
és azonosságának jogán, szabadon és korlátoktól mentesen rendelkezik. S ha
egyszer így van megalkotva az ember, szenvedélyeit, vágyait és vágyai kielé-
gítését előmozdító gazdasági cselekvéseinek jogosultságát és eredményét tőle
megtagadni nem lehet.

A Smith utáni politikai gazdaságtan szerzőinek munkáiban a lehetséges
világ alapjául szolgáló tulajdonságok — az önszeretet, önérdek, vágy, gyö-
nyör, élvezet, hasznosság stb. —, az "emberi természet univerzális mozga-
tói"³⁶ ekkor már nem az előző évszázad politikai filozófiájának és filozó-

³⁶Ezeknek a "mozgatóknak" egyik legteljesebb gyűjteményéhez lásd Tucker, 55—60. o.

fiai antropológiájának "naiv" nyelvezetén vannak megfogalmazva, hanem a politikai gazdaságtan kanonizált terminológiájában. Ez sajátos tudathasadásos állapotot idézett elő a klasszikus politikai gazdaságtanban. Mert ez egyfelől a gazdasági cselekvéseket, azok jogosultságát, irányultságát és céljait az ember társadalmasodása előtti léte lényegéből vezeti le; vagy pontosabban a korábbi morálfilozófiai és filozófiai antropológia tradícióit, mint axiómákat emeli át saját rendszerébe, anélkül hogy azok érvényességét egy pillanatra is kétségbe vonná. Másfelől viszont a szűkösség koncepciójának bevezetésével, a gazdasági rendszer egyensúlyának fönntartása érdekében megtagadja a társadalom nagyobbik felétől antropológiai lényege affekcióinak, szenvedélyei és vágyai kielégítését előmozdító gazdasági cselekvéseinek szabadságát és jogosultságát. A gazdasági rendszer, mint egy külső hatalom, egyensúlyának megőrzése jogán megtagadja az embertől a saját belső egyensúlyához való jogot. Ezzel a gondolati fordulattal a gazdasági cselekvések filozófiai megalapozásának érvényessége kétségessé válik, részint mert a vágyak kielégítését előmozdító gazdasági cselekvések jogosultságának megtagadása azt is jelenti, hogy azok irracionálisak, mivel veszélyeztetik a gazdasági rendszer racionális működésének, az általános egyensúly fönntartásának lehetőségeit; részint pedig azért, visszautalva Leibniz problémamegoldására, mert teljességgel képtelenség azt föltételezni, hogy a gazdasági rendszer egyensúlya létrehozható, a rendszert alkotó individuális cselekvések egyensúlytalansága árán (vagy annak ellenére). Következésképpen a gazdasági rendszer nem vezethető le az ember antropológiai lényegéből, nem épülhet annak affekcióira. A klasszikus politikai gazdaságtan ezen kiindulópont és az ebből levezetett individuális jogok és szabadságok koncepciójának föladata helyett, a szabadságok és jogok részleges korlátozásának magyarázatát a materiális világ objektív szűkösségének mítoszában vélte megtalálni. A szűkösség mítoszának megalkotása azt is jelenti, hogy a gazdasági cselekvések alapvető problémái átlendültek a vizsgálódás emberi szférájából, vagyis a gazdasági rendszer és az e rendszerben cselekvő ágensek szférájából, a gazdasági rendszer és a materiális világ dehumanizált szférájába, tehát egy olyan nem-tapasztalati világba, amely a szaktudományos analízis számára teljesen megközelíthetetlen.

A korábbi politikai filozófia fő problémáját, vagyis azt, hogy milyen intézményekkel, módszerekkel, politikai vagy gazdasági eszközökkel, társadalmi szerződéssel lehet az ember vágyainak kielégítését harmonizálni és optimalizálni a társadalomban, fölváltotta a gazdasági rendszer és az eredendően szűkös materiális világ közötti optimum viszonyának, illetve a két rendszer közötti általános egyensúly megőrzésének problémája. Így a társa-

dalom nagyobbik felének jogfosztása, vagyis a vágyai kielégítését előmozdító cselekvések szabadságától és racionalitásától való megfosztás, nem társadalmi viszonyaiból, hanem a materiális világ objektív szűkösségének fátumából ered; jóllehet a materiális világ objektív szűkössége és az ember társadalmasodás előtti léte közötti viszonyból nem lehet a gazdasági cselekvések, a gazdasági rendszer elméletét megalkotni, sőt az az előföltételezés, mely szerint a gazdasági törvények fölismerésének és alkalmazásának célja az, hogy a tudomány az ember gazdasági cselekvései és a materiális világ eredendő szűkössége közötti általános egyensúly föltételeit, egy optimális allokációs stratégiát kidolgozzon, nélkülöz minden különösebb jelentést. A szűkösség aspektusából nézve elsősorban azért, mert az emberi lényeknek a gazdasági cselekvések formájában megjelenő affekcióiból, mint a vágyak, a szenvedélyek rész-optimalizációjából nem következik a gazdasági rendszer optimális pályán való tartása, mivel azok egyenként és összességükben egy külső tényezőtől, a materiális világ objektív szűkösségétől determináltak. Bár a szabad és korlátoktól mentes individuum fikciója megalkotásának célja éppen az volt, hogy az a gazdasági cselekvések motivációit, racionalitását és determinánsait megdolgozza, s a társadalmasodás előtti létezés szilárd és tiszta kiindulópontját képezze. Éppen ezért legfőljebb annyi mondható, hogy az ember vágyai és gazdasági cselekvései a szűkösség fogságában vannak tartva, s mivel nincsenek vonatkozási pontjaink — mert nincs még egy külső szűkösebb vagy kevésbé szűkös világ —, még azt sem tudjuk kijelenteni, hogy a gazdasági cselekvések az ember vágyainak kielégítése szempontjából optimalizáltak, s egyáltalán optimalizálhatók, vagy sem. Az ember szenvedélyei, vágyainak és a vágyai kielégítését előmozdító gazdasági cselekvések aspektusából nézve pedig azért, mert ha az ember szenvedélyeinek és vágyainak kielégítése korlátokba ütközik, abból még nem következik, hogy a gazdasági cselekvések, a gazdasági rendszer egésze a materiális világ objektív szűkösségének föltétele alatt működik. A szűkösség ugyanis az individuum vagy a gazdasági rendszer és a materiális világ közötti elemi viszonyban nem fejezhető ki, hanem csak egyetlen értelmezhető formában, a társadalmi-gazdasági rendszerben jelenik meg. A társadalmi-gazdasági rendszeren kívül szűkösségnek nincsenek valóságos, abszolút vagy természetes formái. A probléma éppen az, hogy a klasszikus politikai gazdaságtan nem tudta saját korának nyelvén és a gazdaságtan elméleti gondolkodás térrénumán belül megfogalmazni az előző korszak politikai filozófiájának és filozófiai antropológiájának gondolatát, nevezetesen azt, hogy ha a szűkösség jelen van a társadalomban, az egy egyetemes morál alapelveinek föladására, az emberi cselekvések koordinációjának hiányára és a

társadalmasodás zavaraira figyelmeztet, s nem elkerülhetetlen végzet a társadalom számára.

Tulajdonképpen ezek az előföltételek vezettek oda, hogy a politikai gazdaságtan a tudományok tudományává vált, amely a materiális világ birtokbavételének, a materiális javak előállításának maximalizációjának (optimalizációjának), de mindenekelőtt a gazdasági növekedésnek szüntelen sarkában járó szűkösségnek a jogán volt hivatva értelmezni és megítélni a gazdasági, társadalmi és morális cselekvések racionalitását. Hivatva tartotta magát kormányozni és hozzáigazítani az ember úgymond veleszületett és a szocializáció során elsajátított tulajdonságait a történelmi fejlődésnek ahhoz a pályájához, amelynek útját és értelmét a szűkösség állandóan fenyegető veszélye előli menekülésben jelölte ki. Ahogy Malthus megjegyezte: "Ha az emberiség sikeresen közbelépett volna, már sokkal előbb be kellett volna avatkoznia és elébevágnia olyan idő előtti halandóságnak, amelyet rossz vagy elégtelen élelem előidézhet. De szerencsétlenségünkre a közönséges emberiség nem tudja megváltoztatni a munkások megélhetésének forrásait /the funds for the maintenance of labour/, /.../ mert vélhetőleg a munkások megélhetésének forrásai állandóak, azok sem nem növekednek, sem nem csökkennek; és következésképpen a kereslet és kínálat alapelvei mindig beavatkoznának azt megelőzendő, hogy a bérek akár átmenetileg is növeljék vagy csökkentsek a népességet."³⁷ De hasonló érvennyel állapíthatjuk meg, hogy ez a meggyőződés — ahogy azt Leon Walras, Vilfredo Pareto, Von Mises és mások gazdaságelméleti bizonyítják — erősen tartotta magát a klasszikus politikai gazdaságtan letűnése után is. S újabban, hogy csak egy szerzőt idézzünk, Karl Homann hasonló retorikával véli megoldhatónak a szűkösség és a racionalitás problémái fölötti elmélkedéseket: "A racionalitás maga az egyetlen racionalitás: az egyetlen ráció mérlegelő és válogató tevékenysége, amely felöleli a vágyak, az emberi cselekvések összességét, mivel minden emberi cselekvés a szűkösség állapotában megy végbe."³⁸

A szűkösség fikciója, gazdasági cselekvések racionalitásának fent vázolt felfogása, a többszemponú társadalmi célokra a materiális javak maximalizálására való leegyszerűsítése, szükségképpen hívta életre a politikai gazdaság alapvető téziseinek és e tézisekre épülő társadalomfilozófia kritikáját. A kritikai értékelések hosszú sora, valamint nyilvánvaló és látványos kudarcai ellenére, a "gazdasági determinizmusba vetett hit", az ökonomizmus diadalútja, talán egészen napjainkig töretlennek tűnik.

³⁷Malthus: Principles, 223. o.

³⁸Homann, 151. o.

Irodalom

- Bentham, J.: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, London 1823
- Caillé, A.: Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisses d'une mythologie, Geneve 1986
- Cesareno, F.: La teoria della politica economica nei "Dialogues" de Ferdinando Galiani = Rivista di Politica Economica 1986, A. 76, Fasc. 12, 1691–1705. o.
- Condorcet, M. J. A. N. de: Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története (ford. Pődör László), Budapest 1986
- Dumont, L.: Homo aequalis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique, Paris 1977
- Ferguson, A.: An Essay on the History of Civil Society, Edinburgh 1966
- Galiani, F.: Della moneta, Bari 1915
- Ganzoni, E.: Ferdinando Galiani. Ein verkannter Nationalökonom des 18. Jahrhunderts, Zürich 1938
- Godelier, M.: Rationalité et irrationalité en économie, 1–2. köt., Paris 1974
- Godwin, W.: Political Justice, London 1796
- Hayek, F. A.: The Pure Theory of Capital, Chicago 1950
- Helvétius, C.-A.: De l'homme. 1. köt., Deux-Points 1784
- Hobbes, Th.: Leviatán (ford. Vámosi Pál), Bp. 1970
- Holbach, P.-H. v.: Système de la nature. Première partie, Londres 1770
- Homann, K.: "Types of Rationality versus Theory of Rationality", in: Economics and Philosophy, ed. by P. Koslowski, Tübingen 1985, 140–157. o.
- Leibniz, G. W.: "Essais de Theodicée", in: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, 6. köt., hrsg. v. C. J. Gerhardt, Berlin 1885, 21–387. o.
- Leibniz, G. W.: "Monadológia" (ford. Endreffy Zoltán), in: Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott filozófiai írásai, Bp. 1986, 305–326. o.
- Leibniz, G. W.: Philosophische Schriften, Berlin 1962
- Locke, J.: Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról (ford. Endreffy Zoltán), Bp. 1986
- Malthus, T. R.: An Essay on the Principle of Population, London 1798
- Malthus, T. R.: Principles of Political Economy, London 1836
- Myers, M. L.: The Soul of Modern Economic Man. Ideas of Self-Interest from Thomas Hobbes to Adam Smith, Chicago–London 1983
- Polin, R.: Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, Paris 1977
- Quesnay, F.: "Despotisme de la China", in: François Quesnay et la physiocratie, 2. köt., Paris 1958, 917–934. o.
- Quesnay, F.: "Le Droit naturel", in: François Quesnay et la physiocratie, 2. köt., Paris 1958, 729–742. o.
- Quesnay, F.: Philosophie rurale, Amsterdam 1764
- Raphael, D. D.: Hobbes. Morals and Politics, London 1977
- Ricardo, D.: The Works and Correspondence of David Ricardo, ed. by P. Sraffa with the collaboration of M. H. Dobb, 1. köt., Cambridge 1951
- Smith, A.: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1–2. köt., Chicago 1976
- Suchodolski, B.: Anthropologie philosophique aux XVIIe et XVIIIe siècles, Wrocław 1981
- Tucker, J.: Selections from his Economic and Political Writings, ed. by R. L. Schuyler, New York 1931
- Tymieniecka, A. T.: Leibniz' Cosmological Synthesis, Assen 1964

SUMMARY

László Fekete: Rationality, economic action and scarcity:
the decline of the tradition of moral economy in nineteenth-century thought

The philosophical tradition of the enlightenment concerning moral economy has begun to vanish since the turn of the eighteenth-nineteenth century. Still, this philosophical tradition furnished the faithful advocates of the new political economy with arguments about the a priori foundation of the liberal economic system. Interestingly enough, the same remark can be applied to the opponents of the liberal economic system as well. They also formulated their arguments against the liberal economic creed and its civilizatory function by using the rhetoric of eighteenth-century philosophical tradition of moral economy. What goes without saying for the eighteenth-century men of letters is

that moral and economy can not and must not be parted from each other; however, their separation in the climax of the enthusiastic scientism of the nineteenth-century has been completed. The problem comes from the very fact that moral can not be defined on the basis of a priori economic rationality as well as economy on the basis of some eternal moral values. In spite of that, nineteenth-century political economy and moral philosophy made a lot of effort to do it. The reason of the failure of these theoretical attempts, at least, from the analytical point of view, was caused by the well-established tautology of nineteenth-century economic as well as social thought, namely, scarcity.

Rathmann János

"...Alkalmasnak látom a pillanatot, hogy e helyt megemlékezzem erről az érdekes, nagy befolyású férfiúról, ki akkor éppolyan rejtélynek látszott előttünk, amilyen azóta is maradt hazájában... Mélyenszántó, alapos elmét sejtettünk benne, ki behatóan ismeri a kinyilatkoztatott világot s irodalmat, ám emögött még valami titkosat, kifürkészhetetlent is tud, és erről igen eredeti módon értekezik."

(Goethe: Költészet és valóság, 12. könyv)

Ki is volt Johann Georg Hamann? — tette föl a kérdést műveinek későbbi legjobb kiadója, Josef Nadler 1931-ben. Előzetes válaszként ezt írta: "Hamann apró írások kis kötegének szerzője (Verfasser eines kleinen Bündels winziger Schriften); olyan életművet alkotó férfi, amely életmű egyedülálló hatást gyakorolt a XVIII. századi német művelődés arculatára." Ám ennek a hatásnak a meghatározásától óvakodott, mondván: "emez egyedülálló hamanni hatás kérdése egyet jelent azzal a megoldhatatlan kérdéssel, miként viszi át a nyelv a szellemiséget az egyik embertől a másikhoz".¹

A hamanni hatástörténet részleteit — úgy tűnik — azóta tisztázta a filológia, úgyszintén nagy azoknak az írásoknak a száma, amelyekben (valamilyen szempontból) földolgozták nyelvfilozófiai nézeteit és Kanttal folytatott vitáját.² A különféle szövegek újabb és újabb elemzése és interpretálása bizonyára felszínre hoz még fontos részeredményeket, ámde legfőljebb újabb adatokkal igazolja: a XVIII. századi gondolkodás egyik legnagyobb áttörésének, a nyelvfilozófiai áttörésnek Hamann az elindítója. Az áttörés elindítása egy szintén apró, a bírált kanti munkához képest nevetségesen kis terjedelmű írás, a "Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft". Ám

¹Josef Nadler: Hamann, Kant und Goethe, Königsberg 1934, 39. o.

²Bernhard Gajek: Sprache beim jungen Hamann, Uni-Druck, München 1959; G. Wohlfart: Denken der Sprache, Verlag Karl Alber, Freiburg—München 1984.

míg a korabeli, Kant elleni polémiák mind a Ding an sich körül forogtak és megmaradtak egy tisztán ismeretelméleti síkon (Fr. Jacobi, Maimon, Beck); Hamann bírálata viszont korántsem korlátozódik erre: bírálatába, történetileg először, bevonja a nyelv problematikáját.

A kanti program háromszoros megtisztogatása, a háromféle kanti purizmus hatásos bírálata sorában azt emelem ki, amelyik az észnek minden áthagyományozástól, tradíciótól és hittől való függetlenítését érintette. Hamann itt — bármennyire lapidáris tömörségű is a fogalmazás — nagymértékben járult hozzá a közösségi életben gyökerező tradíciók jelentőségének fölismeréséhez. Ez adott alapot a továbbiakban ahhoz, hogy mint Herder részletes és szugesztív földolgozása, ez utóbbi tanításának talán legmaradandóbb elemeként éljen tovább. A tradíció itt már magában foglalja a történetiség és a társadalmiság eszméjét — miközben Kant éppen a megismerés történetiségét tette zárójelbe.

A hamanni érvelés talán a purizmus 3. formájánál a legeredetibb,³ amikor is arra a kérdésre, hogy mi teszi lehetővé a gondolkodás képességét, ezt feleli: a nyelv. "Nincs szükség semmilyen dedukcióra, hogy bebizonyítsuk a nyelvnek a logikai mondatok és következtetések hét szent funkciójával szembeni geneológiai elsőbbségét."⁴ Hamann itt oldja föl egyben az érzékiség /Sinnlichkeit/ és értelem kanti dualizmusát⁵ a nyelv funkcióinak figyelembevételével: a nyelv Hamann szemében a szemléleti-érzéki és a szellemi egységét testesíti meg,⁶ s a szemléleti-érzékiné és a szelleminek ez az egysége képezi a tudat alapját.⁷ Mindehhez hozzátehetjük még, hogy — a magyar nyelvfilozófiai irodalomban bevett fölfogás szerint — a XX. században virágzásnak induló és sokszor Wittgensteinre visszavezetett nyelvfilozófia is voltaképpen Hamannból indult ki.

Kétségtelenül fordulatról, gondolati áttörésről van tehát szó Hamann esetében, amit Herder a maga nyelv- és történetfilozófiájában tovább bővített, konkretizált és jobban kifejtett.⁸ Ami azonban kérdésként itt fölvetődik, az az, hogy vajon ez az áttörés végbemehetett-e úgy, hogy gondolatilag érintetlenül hagyja a fölvilágosodás kor, tehát a kortárs filozófia többi

³Kelemen János: "A nyelv géniusza", akadémiai doktori disszertáció (kéziratban).

⁴Lásd Hamann: "Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft", in: Sämtliche Werke. Bd. III. Hist.-krit. Ausgabe v. Josef Nadler, 281–289. o.; az idézett mondat: 286. o.

⁵Uo. 284. o.

⁶Uo. 285–286. o.

⁷Uo. 286–287. o.

⁸Lásd Herder: Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft; Über den Ursprung der Sprache.

alapvető gondolatát, tehát hogy véghez tudta-e vinni Hamann ezt a nagy fordulatot a többi eszmék érintetlenül-hagyásával. Úgy gondolom, hogy sem a fordulat nagysága, sem pedig a tárgy összefüggései nem tették ezt lehetővé. A kornak egy, a Hamannéhoz hasonló életműve, ti. a Herderé, azzal a tanulással szolgál, hogy az ismeretelmélet-centrikus fölfogás elvetése és a historicitás-konceptió felé való orientálódás végbevihetetlen volt erős ontológiai törekvések nélkül — amit Pross és Penisson ragyogóan dokumentált is.⁹ Herdernek a létről írt korai tanulmánya, majd a "Metakritik" kategóriarendszere mind ontológiai és nem ismeretelméleti törekvéseket tartalmaz.¹⁰

Ez a probléma azonban, bár kínálkozik az összehasonlítás a herderi életművel, bizonyára bonyolultabb. Bonyolítja a dolgot Hamann nézeteinek a teológia koncepciójába a herderinél mélyebb beágyazottsága (antropológiai fölfogásának kötöttebb volta stb.), de ugyanígy a szerzőnek a kor nemzetgazdaságtani eszméi iránti, a herderinél sokkalta nagyobb érdeklődése is. Ha ugyanis igaz az az éles szemű goethei megállapítás, mely szerint "gyönyörű maxima" az a hamanni elv, miszerint "minden elvetendő, ami elkülönül",¹¹ világosabbá válnak azok az összefüggések, amelyek nyelvfejlődés és gazdaságfejlődés, nyelvelmélet és pénzelmélet, erkölcsfejlődés és gazdaságfejlődés között látszanak megjelenni. Mindezek a törekvések az én szememben elképzelhetetlenek a herderihez hasonló ontológiai törekvések nélkül. Hamann tehát túlmegy a német fölvilágosodás horizontján abban is, hogy búcsút int egy ökonómia-mentes gondolkodásmódnak; abban is, hogy keresve keresi a fiziokratizmuson mint a fölvilágosodás tipikus nemzetgazdaságtani teóriáján túl lévőt, újat, novumot — amiben majd csak Hegelben talál igazi követőre, jó 30 évvel később!

Hamann ökonómiai fölfogásáról mindmáig alig tesz említést a Hamann-filológia. Több kitűnő monográfia született ugyan az utóbbi évtizedben, de a polihisztor Hamannban még mindig csak a filológust akarják kiemelni. Ökonómiai eszme-futtatásai fölött, néhány kivételtől eltekintve, édektelenül siklanak át, s még csak azt sem állapítják meg, hogy Hamann érdeklődött a gazdaság, sőt az elméleti közgazdaságtan iránt. Valójában az ökonómia iránti érdeklődés egyértelműen kimutatható Hamann-nál. És az a körülmény, hogy Hamannat egyáltalán érdekelte a közgazdaságtan, eléggé meglepő, de egyben fontos

⁹Wolfgang Pross: "Anmerkungen zu 'Versuch über das Sein'", in: J. G. Herder: Werke, Carl Hanser Verlag 1984, 844. o.; P. Penisson: "Nachwort zum Bd. I. v. Herders Werke", id. kiad., 915–916. o.

¹⁰Vö. Herder: Metakritik, Aufbau Verlag, Berlin 1955, 119. o.

¹¹Goethe: Költészet és valóság, ford. Szöllösy Klára, Európa, Bp. 1982, 462. o.

tényként is tekintendő. Először, mert ez Németországban akkoriban filológus- és filozófus-körökben — sőt, még Hegel korában is! — meglehetősen ritkaságszámba ment. Másodszor, mert egy ilyen szemléletmód is módot adhat számára az egész, hegeli értelemben vett "polgári társadalom" jobb megértésére, s következésképp Hamann dialektikus gondolkodásának kiépítésére.

Hamann nem csak udvarmester, hanem kereskedő is volt élete során, sokat forgolódott a kor Hanza-városaiban, azok kereskedőházaiban, s még ismert londoni útja is kereskedelempolitikai utazásként kezdődött. Elmondható, hogy Hamann, német fölvilágosító kortársaival ellentétben, jól ismerte a gyakorlati üzleti életet, sőt annak elméleti részét is — szinte újjongva beszél a kereskedelemről mint tudományról. Ennek az érdeklődésnek és ökonomiai ismereteinek pedig végső soron megvolt a filozófiai haszna is, mert gondolkodása gazdagodott, mindenekelőtt két területen: elmélyítette történeti látásmódját, s részben kihatott erkölcselméleti és nyelvfilozófiai fölfogására is.

Hegel és Hamann ökonomiával való találkozása között — úgy vélem — van némi hasonlóság. Hegel a merkantilista Steuart német fordítását jegyzeteli és kommentálja Frankfurtban a 90-es években. Az ökonomia felé történt fordulásnak Hegel esetében jól körvonalazható célja volt: Hegel — amint ezt részint Lukács, részint Georg Biedermann kimutatta — a "polgári társadalom" fejlődéstörvényeit akarta a kor ökonomiai összefüggéseiből földeríteni, miközben új történetfölfogáshoz jutott el: az eredmény a dialektikus belátások első körvonalazása volt.¹² Mármost Hamann-nak az ökonomiához való közelítése szintén nem jelentéktelen, bár nem ilyen nagyigényű. Hamann még nem tűzi ki ezt a nagy célt maga elé: ő "csak" a morál és a gazdaság, a nyelv és a gazdasági fejlődés összefüggéseibe kíván beletekinteni. Az eredmény nem egy új morálfilozófia, de egy újnak mondható, történeti indíttatású nyelvelmélet.

A "Vermischte Anmerkungen über die Wortfügung in der französischen Sprache... (Kreuzzüge des Philologen)" c. írásában Hamann egyértelműen összekapcsolja a nyelv és a pénz elméletét, azt írva, hogy nyelv és pénz két olyan tárgy, melyeknek vizsgálata oly mélyértelmű és absztrakt, mint amilyen általános a használatuk. Közelebbi rokonságban vannak egymással, mint gyanítaná az ember: az egyik elmélete magyarázza a másikat; ennél fogva közös alapkoból erednek. Hamann, a Berens-kereskedőház megbízásából, lefordítja "Dangeuil"-t, és miután nagyobb igényű tervei kútba esnek, Beilageként kommentárt ír hozzá. Jørgensen, az ismert dán Hamann-kutató a következőt írja

¹²Lásd Hegel: Theologische Jugendschriften, Tübingen 1907, hrsg. v. H. Nohl; Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, red. v. G. Lasson, Leipzig 1923; Jenenser Realphilosophie Bd. I–II., hrsg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1931–1932.

erről: "Hamann azzal a gondolattal foglalkozott, hogy néhány barátjával együtt közlésezi a 'Grande Encyclopédie'-ből készített fordítások egy változtatását, azonban a terv megghiúsult. Ilyen módon a Dangeuil-fordításhoz kapcsolódóan csak egy 'mellékletet' publikált, amely ünnepli a honfiúi patrícus erényeit, dicsőíti a kereskedő-szellemet, mely Hollandiát hozzásegítette a tirannikus lelkiismereti kényszer megszüntetéséhez, s amely idővel talán a rendek egyenlőtlenségét is meg fogja szüntetni."¹³

Úgy vélem, hogy a "honfi patrícus erényeinek" és a "kereskedő" megváltozott helyének a kiemelése nem torzítja el ugyan a Beilage szövegének értelmezését, azonban a mi szempontunkból ez a szöveg mást is, többet is elárul.¹⁴ Mindenekelőtt azt, hogy a spanyol és holland gazdaság leírása a szabad kereskedelmet is preferáló fiziokratának az aspektusából történik. Vagyis, a fölvilágosodás túl optimista észkultuszával szembeszálló Hamann a gazdaságtan területén, éppen a szabad kereskedelem hirdetésével, túlmegy a fiziokratizmuson. Ez egyfelől árnyaltabb tájékozottság a kortársaknál; másfelől az ökonómiai teóriák világában csak — üdítő — kirádlásokat tevő Hamanntól nem is kívánhatunk többet, hiszen Adam Smith klasszikus, a fiziokratizmuson is túllépő alapműve csak a 70-es években jelenik meg, Hamann pedig már 1763-ban, rövid 14 hónapi londoni tartózkodás után, elhagyja Angliát, nagy olvasó periódusának legfőbb színhelyét.

Adam Smith nélkül, pontosabban Smith munkaelmélete nélkül Hamann természetesen nem érhetett el döntő áttörést a maga ökonómiai gondolkodásában.¹⁵ Gondolkodásmódjának, nyelvelméleti módszertanának kialakulásában azonban része van nemzetgazdaságtani ismereteinek. Hamann ugyanazt a jeles klasszikust, Steuartot tanulmányozza kimutatható módon, akinek művei néhány évtized múlva — mint ismeretes — Hegelnek is jelentős kiindulópontul szolgáltak.¹⁶ Hamann pénzelméletre vonatkozó utalásai, célzásai minden bizonnyal Steuartera, a kitűnő pénzelméleti teoretikusra értendők. Ezt az összefüggést leginkább Hegel példája bizonyíthatja, aki — minden szorgos közgazdaságtani stúdiumai és élelméljúsége dacára — csak a jénai korszaka elején,¹⁷ éppen

¹³Jørgensen: J. G. Hamann, Stuttgart é. n., 28. o. — Plumard Dangeuil a "Remarques" állítólagos szerzője. Ez angolul J. Pucher fordításában jelent meg (London 1753); franciául John Nicholls név alatt (Leyden—Paris, ill. Amsterdam 1754).

¹⁴Vö. Hamann IV., 231—232. o.

¹⁵Vö. Lukácsnál A fiatal Hegel elemzéseit.

¹⁶Vö. uo.

¹⁷K. Rosenkranz: Hegels Leben, Berlin 1844, 85—86. o.

Adam Smith megismerésével ért el döntő áttörést ökonómiai és, ennek nyomán, társadalomfilozófiai gondolkodásában.¹⁸ Benjamin Franklinnek a munkaérték-elméletre vonatkozó megsejtései valóban léteztek már ekkor, de bizonyára igen nehéz volt kapcsolódni hozzájuk.

A szóban forgó Hamann-tanulmányban, ha az ökonomia egészéről nem is, de a kereskedelemről mint tudományról történik említés, ami ugyancsak ritkaságszámba megy: "Egykoron nagyon keveset tudtunk a kereskedelem alapelveiről. A kereskedelmet a maga nyersségében űzték és olyan megvetendő volt, hogy az ember szinte csakis a zsidók ügyének tartotta. Ma viszont az ember sok elmével tudományt volt képes csinálni a kommerciális dologból. Bár tárgyai és fogalmai részint önkényesek és a fantázia függvényei; mégis a kereskedelem elméletét és gyakorlatát oly hozzáértően igyekeztek egyesíteni, mint ahogyan a csillagászok alapozzák számításaikat képzelt vonalakra és hipotézisekre."¹⁹

Egyáltalán, úgy tűnik, hogy amikor később Hamann az ökonómiai fogalmakat ("áru", "pénz", "tulajdon") használja — és ezt J. Simon is jelzi —, ezek mindig, vagy majdnem mindig, nyelvelméleti vagy erkölcsfilozófiai gondolatnak szemléltetésére, illetve alátámasztására szolgálnak. Hogy ez utóbbitól vezet-e szál egy általánosabb koncepcióhoz, például a polgári társadalom egy optimális berendezkedéséhez, ennek utópiájához, erre a kérdésre nem adható végleges válasz, éppen az egész nagyon gazdag életmű — főként a levelezés és a Notizbuchok — nem teljes ismeretében.

Hamann szeme előtt, aki még Bentham közjó-elméletét sem ismerhette, minden valószínűség szerint a Hume-féle társadalomkép, részben az Enciklopédia fölfogása lebeghetett (Hume-ra is, Diderot-ra is hivatkozik ebben a szövegben; Helvétiusra, a francia közjó-elmélet legjelesebb kifejtőjére azonban nem), s ezek alapján a gemeines Wesen újramegteremtését remélte a kereskedőszellem, a szabad kereskedelem uralkodóvá-válásával. A gemeines Wesen ugyanis komoly érték Hamann számára: a hűbéri rend tönkretette ugyan, de, mint Hollandia vonzó példája mutatja, a szabad kereskedelem vissza fogja hozni. És emellett, ha a kereskedőszellem megfinomodik, újra helyreállnak a polgári erények is, hiszen megszűnik a tirannikus lelkiismereti kényszer, s az ország fölveszi alaptörvényei közé az éppannyira ésszerű, mint jótékony lelkiismereti szabadságot.

Az erkölcsi változás mellett azonban jelentősebb társadalmi változást is várt Hamann. A közjó /gemeines Beste/, a közéletiség és a polgári erények

¹⁸Vö. Lukács: A fiatal Hegel, 2., 3., 4. fejezet.

¹⁹Hamann IV., 231–232. o.

körében végbemenő változások mellett Hamann a rendi társadalom átalakulását is várta és remélte a kereskedelem szabadságától (például azt, hogy a Kriegsadel megszűnjön). E sok várható pozitív változás leírása ellenére sem mondható Hamann fölfogása illuzórikusnak. Sejtí, hogy a polgárság gazdasági és politikai uralma negatív következményt is hoz: a pénz uralmát és a nyereségvágyat hozza magával. "Higgyük azt, hogy a kereskedő nyereségvágya messze hátrányosabb a kereskedelem fogadtatására nézve; és nem arra tanít-e bennünket a tapasztalat, hogy éppen azok a terhek, amelyekkel az ember itt is egyfajta jómódúságot akar összehozni vagy hozott is össze, ugyancsak visszájára fordítják ennek használatát?"²⁰

Egy másik ökonómiai vonatkozás Hamann műveiben a nyelv és a gazdaságfejlődés összefüggésbe-állítása. Mivel a kanti észkritikát, egyoldalúsága miatt, kénytelen volt visszautasítani, újabb és újabb kísérletekbe kezdett a nyelv és gondolkodás (logika), a nyelv és a történelem közti összefüggés földerítésére, tisztázására. Ezek sorába tartozik a nyelv és az ökonomia összefüggésének a kérdése: miután az analógiás következtetésekről megállapítja, hogy ez túlmutat azon, ami szilárd és általánosan érvényes, és ezáltal nívumot produkál, ezt írja: "Éppígy a 'csere' régebbi, mint a 'kereskedelem', amely látszólag egy rögzített, általános pénzürtéken keresztül zajlik le, látszólag zárt valutarendszerekben."²¹ Itt fölhívom még a figyelmet Hamann azon dialektikus törekvéseire, amelyeknél az "ellentétek konstellációja" típusú összefüggésre utal nyelv, filozófia és gazdaság között, s amit egy további, az itteninél dokumentáltabb kutatás még sokoldalúan kimutathatna.²²

Még egy megjegyzés. Két tényadat mutat arra, hogy Hamann valószínűleg túljutott a merkantilizmuson mint nemzetgazdasági teórián és rendszeren. Az egyik az, hogy Vico iránti érdeklődését — mint a Hamann—Herder-levelezés mutatja — éppen a fiziokraták alaposabb megismerése inspirálta, s némi csatlódással nyugtázta, amikor várakozásai nem teljesültek.²³ A másik a Colbert és a colbert-i gazdaságpolitika iránti ironikus illetve kritikai megjegyzései, amelyeket művei 2., 4. és 5. kötetéből ismerünk. Hamann itt sokat, talán a német filozófusok közül a legtöbbet foglalkozik a francia államgazdasággal /Staatswirtschaft/.²⁴ De ezen túlmenően is elég sok az elszórt utalás

²⁰Uo. 230—231. o.

²¹Uo.

²²J. Simon lásd J. G. Hamann: Schriften zur Sprache, Einleitung (Frankfurt 1967).

²³Uo. Hamann levele Herderhez, 1777. december 21/22.

²⁴Lásd Hamann II., 136; IV., 397, 406; V., 271. o.

az ökonómiára. Többnyire hasonlatok formájában a nyelv és a pénz között, valamint találhatók olyan helyek is, ahol Hamann általában ökonómiai fogalmakat metaforikusan használ fel.

Hamann még mindig gyakran mágikusnak nevezett gondolkodásmódjában van egy sajátosság, ami nagyon is realista; úgy fogalmazhatjuk: az egység elve, az egyesítésre törekvés gondolata; vagy: az egész elve. Akár a nyelv fölfogását tekintjük, akár az erkölcsét, Hamann vizsgálati módszere szerint egyiket sem szabad izoláltan tekintenünk: a nyelvet a kortól, a gazdaságtól, az értelemről; az erkölcsöt az őt kialakító társadalmi-gazdasági körülményektől. Azt, hogy Hamann az izolált részek helyett az egységbe-foglalást követelte, jórészt már — mint említettem — a kitűnő kortárs, a saját bevallása szerint is Hamann-rajongó Goethe is megsejtette. Goethe ezt idézi Hamanntól, mintegy a hamanni alapelvet összegezve, a "Dichtung und Wahrheit"-ban (és nincs is érdemlegesebb nyilatkozata a nagy königsbergiről): "Minden, amire az ember vállalkozik, akár tettel, akár szóval, akár más módon produkálja is, fakadjon egyesült erői teljességéből; minden elvetendő, ami elkülönül."²⁵

S vessük ezt egybe még Georg Forsternak egy Herderhez írott leveléből vett soraival, amelyben egyébként a herderi Eszmék... koncepcióját — egyetértően — kívánta jellemezni: "Az ember, lévén a természet kezében, a természet totalitása /ein Ganzes/, nem csupán szillogizmust szövő pók, nem pusztá álmodozó, nem pusztá hangot adó húr."²⁶ Az emberi erők egyesítéséről pedig így ír: "Az erény, amit Ön hibátlanul megalapozhat: az érzést az ész által vezérelteti."²⁷

Érthető, hogy Goethe ezt az egységtörekvést mindenekelőtt a hamanni stílusra — a "sybillische Stil"-ra — kívánta értelmezni, Hamann titokzatosságát, homályát, ellentmondásosságát akarta vele megértetni. Úgy vélem, e tömör goethei jellemzés a tudományos vizsgálat egységének a törekvése szempontjából is fontos mondanivalót hordoz.

Hamann egységtörekvése azt jelentette: (1) szembefordulni az izolált tények racionalista vizsgálatával — tehát az egyoldalúsággal a sokoldalúságot kell szembeállítani (például vegyük észre a párhuzamokat a nyelvi alakok és a logikai alakok között, a hasonlat mint nyelvi alak és a következtetés mint logikai alak között), a többtényezős magyarázatokkal pedig a történelmi kor egészét. (2) A hamanni elv, mely szerint "az ész mértéke a történelem" (das

²⁵Lásd magyarul Goethe: Költészet és valóság, id. kiad., 462. o.

²⁶G. Forster: Levél Herderhez, 1791. december 10.; in: Forsters Werke Bd. 16., Berlin, 391–392. o.

²⁷Uo.

Maß der Vernunft ist die Geschichte),²⁸ nem pedig fordítva (tehát például a gondolkodás, a logika alakjainak is megvan a maguk története: az analógia megelőzi időben a szillogizmust, vagy a létjellegű ellentmondás túlmutat a formállogika iskolás kontradikcióján). Épp ez a gondolati törekvés élt tovább a herderi és forsteri gondolati irányokban is.

Az "Észak mágusa", misztikusnak tűnő megjelölés mögött valójában Hamann önállóságra-törekvése állott, ami méltánylandó szándék. Büszke volt ugyanis rá, hogy nem tartozott "a tudomány céh"-jéhez, melyben a munka szerinte "örömtelen és önállótlan". Másfelől Hamann mindenütt "a dolgok szellemét" akarta megkeresni s megtalálni; nem megállni a külsőnél, hanem a számára lényegesre, a lényegire koncentrálni. Ez "inkább egy szerelmes vagy egy barát tartása volt, mint a száraz szaktudósé": egyfajta játékos módszer ez, ami a goetheire hasonlít. Ez magyarázza írásainak fragmentális jellegét, s egyben azt a sok frappáns mondatát, amelyek közül nem egy szállóigévé vált. ("A költészet az emberi nem anyanyelve.") Ily módon beszélhetett Hamann "gyöngysze-meiről" Hegel, olyan kincsekről, amelyek antológiába gyűjtve kell hogy gazdagítsák az emberi kultúrát.

RESÜMÉE

János Rathmann: Hamanns Erbe — Denken, Sprache, Ökonomie

Hamann und Herder waren Gegner des Kant-schen Kritizismus auf dem Gebiet der Sprach-auffassung — darin besteht ihre Meinungsähn-lichkeit. (1) Beide kritisierten den "absur-den" Purismus Kants in der Sprachauffassung. (2) Die neue Herder—Hamannsche Sprachauf-fassung hatte ihren anthropologischen Hinter-grund: das historische Herangehen an den Menschen und an die Menschheit. — Die den Durchbruch bildende Hamannsche Konzeption, daß sich die Sprache in einer Einheit mit dem Denken befindet, brachte den Verfasser zur Überzeugung, daß ein Durchbruch von solcher Tragweite nicht isoliert erreicht werden konnte, daß er sich also auf Hamanns ganze Denkweise auswirken mußte, daß es z. B. auch bei Hamann starke ontologische Bestrebungen geben mußten, genau wie bei Herder. Über die ökonomischen Ideen Hamanns will die Studie

auf die dialektischen Bestrebungen Hamanns lenken, bei denen die Konstellation der Ge-gensätze auf einen Zusammenhang zwischen Sprache, Philosophie und Wirtschaft hinweist. Ohne A. Smith's Arbeitstheorie hätte Hamann keinen entscheidenden Durchbruch in seiner Denkweise erreichen können. Jedoch ist bei Hamann z. B. der Handel als Wissenschaft er-wähnt, und seine ökonomischen Begriffe dienen fast immer zur Stützung seiner sprachtheore-tischen oder moralphilosophischen Gedanken. Der Verfasser erkannte auch, daß sich Hamann für die Theorie des Geldes interessierte und von ihr angezogen wurde, denn die Abstrakt-heit des letzteren hielt er für das Analogon der Sprachtheorie. — Gemeinsame Idee bei Hamann, Herder und G. Forster war das Prin-zip der Einheit. Ob wir seine Sprachauffas-sung betrachten oder seine Moralauffassung,

²⁸Vö. Metzke: Hamanns Stellung, Halle 1934, 230—236. o.

nach Hamanns Untersuchungsmethode darf weder das eine noch das andere isoliert betrachtet werden: die Sprache nicht isoliert von der Zeit, der Wirtschaft, der Vernunft; und die Moral nicht isoliert von den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen, die

sie hervorbringen. Seine Ganzheitsbestrebungen bedeuteten: (1) sich gegen die rationalistische Untersuchung isolierter Tatsachen zuwenden; (2) der Endpunkt dieser Gedankenrichtung wurde sein Prinzip, nach welchem "das Maß der Vernunft die Geschichte" ist.

"A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJÁ"-NAK KIINDULÓPONTJAI ÉS FÖLÉPÍTÉSE

Otto Pöggeler

Midőn Hegel 1801-ben elkezdett tanítani a jénai egyetemen, csekély számú hallgatóságának rögtön tudomására hozta, hogy meg fog felelni a filozófusoktól akkoriban elvártaknak, vagyis "rendszer" fog előadni. A filozófia vagy a tudomány eme rendszerének tovább kell vinnie a hagyományt, s ekként "logikával és metafizikával" kell kezdődnie. Hegel tanítványai és barátai azonban sok éven át hiába vártak az első publikációra. Schelling följajánlotta Hegelnek azt a lehetőséget, hogy a kettejük által közösen kiadott Kritisches Journal der Philosophie-ben tekintse át azt a kérdést, hogy a kor filozófiai törekvései mennyiben jogosak, illetve miben korlátozottak, s ekként mutassa be önmagát a nyilvánosságnak. S e barátjának Hegel 1807 májusában végre beszámolhatott arról, hogy nyomtatásban napvilágot látott rendszerének első része, helyesebben bevezetése. A könyvet kézhez kapva Schelling visszafogottan nyilatkozott róla, hiszen Hegel ebben a Vorredében — amit a filozófiai tudományok egész rendszerének bevezetőjéül szánt —, ha nem is Schellinget önmagát, de iskoláját éles kritikának vetette alá. S amikor a Schelling-követő Windischmann elvállalta a Phänomenologie recenzálását a Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung számára, 1808. július 30-i levelében Schelling ekként fordult hozzá: "Nagyon szeretném már látni, hogy miként bagozza ki ezt a Weichselzopfot." A "Weichselzopf" szó összecsomósodott és eltetvesedett hajzatra utal: e német szót a megfelelő lengyel kifejezés alapján képezték, s ekként "éjjeli kísértetek" varázslatát is fölidézi etimológiailag. Hegel maga jegyezte meg Schellingnek, hogy a mű még számos vonatkozásban átdolgozásra szorul; az "utolsó részek nagyobb formátlanságára" például azzal keresett mentséget, hogy "szerkesztésüket a jénai csata éjszakáján fejezte be".

Az ütközet után Hegel házát kifosztották, ezért kénytelen volt ismerősöknél meghúzódní. A könyvkiadó Frommann számolt be arról, hogy Hegel egy ideig nála volt, "az egész háztartását kitevő hat személlyel egyetemben". E hat személy között volt bizonynyal Hegel ama szolgálonője is, aki két házasságon kívüli gyermeket korábban már világra hozván, a filozófusnak is

szült egy házasságon kívüli fiút. Hegel abban reménykedett, hogy a mindennapokhoz legszükségesebbeket a Phänomenologie honoráriumából fedezheti majd. Ennélfogva több napon keresztül a legnagyobb gondban volt amiatt, hogy a Fenomenológia utolsó részének megmenekített kézírata is baj nélkül jusson el a bambergi nyomdászhoz. A jénai ütközet Hegel számára persze többet jelentett egy pusztá katasztrófánál. A csatát követően Hegel, mint közismert, látta Napóleont keresztüllovagolni Jénán, az önmagát császárrá koronázó parvenüt a "világszellem"-nek nevezte, aki egy paripa nyergére koncentrálódott. Miként az újplatonikus elképzelések szerint a világszellem a törvények révén tartja a mindenséget saját pályáin, úgy ez a birodalmat birodalomra hódító ember saját koponyájában hordozta egy új európai államrendszer alkotmányait. Ám kielégítőnek bizonyult-e ez a politikai újraorientálódás? A szellem fenomenológiája még egészen más módon ígerte egy új korszak hajnalát. Hegel ebben a szellemben írhatta Napoleon bukását követően, 1814. április 29-én bárátnak, Niethammernek, hogy a szellem átvándorlását a forradalmi Franciaországból a (Kant által megalapozott) morális szellem országában a Phänomenologie előre jelezte. Vajon össze lehetett-e kapcsolni a filozófia rendszerét ezzel a történeti tudattal?¹

Minthogy Hegel 1807-ben immár nem maradhatott a jénai egyetemen, rövid bambergi szerkesztői közjáték után elfogadta a nürnbergi gimnázium rektori megbízatását. Nyolc éven keresztül tartott azután a gimnázium diákjainak filozófiai propedeutikát. Élete immár a hivatás és a házasság alapvető "paragrafusaihoz" illeszkedett. Rendszerét A logika tudományával építette tovább, s a gimnáziumi oktatásban találta meg gondolataihoz azt a didaktikus formát, mely lehetővé tette számára, hogy a heidelbergi és berlini egyetemi oktatást szolgáló kompendium formájában, az Enzyklopädie paragrafusaihoz tető alá hozza rendszerét. A nürnbergi iskolai oktatás során a Fenomenológiát összekapcsolta egy pszichológiával, s ily módon használta bevezetesként a filozófiába. Ekként indult meg egy olyan úton, melyen haladva a fenomenológiát be tudta illeszteni a szubjektív szellem kiformálódó filozófiájába. Ezáltal a fenomenológia immár kétszer merül föl: egyrészt az 1807-es műként, másfelől pedig megváltozott formában a szubjektív szellem filozófiájának részeként.

¹Hegel leveleit lásd: Briefe von und an Hegel, szerk. J. Hoffmeister, Hamburg 1952 sk. (A negyedik kötetet két részben Friedhelm Nicolin ismételt kiadta, Hamburg 1977 és 1981.) A Hegel személyével és munkásságával kapcsolatos adatokat a következő kötet alapján idézzük: Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, szerk. G. Nicolin, Hamburg 1970. A következőkhöz pedig lásd Hegel följegyzéseit a Fenomenológia új kiadásához, A szellem fenomenológiája történeti-kritikai kiadásában: G. W. F. Hegel: Gesammelte Werke 9. kötet, szerk. W. Bonsiepen és R. Heede, Hamburg 1980, 448. o.

Az 1807-es Phänomenologie motívumai ugyanakkor visszaköszöttek az abszolút szellem filozófiájáról tartott nagy előadásokban is, melyekhez Hegel nem vehetett alapul valamiféle kompendiumot. 1831-ben, az 1807-es mű új kiadását előkészítve Hegel megjegyezte önmagának: "Sajátlagosan korábbi mű, nem szabad átdolgozni." Első kisebb átdolgozásaiban Hegel mindazonáltal törlések révén megerősítette, hogy A szellem fenomenológiája immár nem számíthat a rendszer első részének. Halála mentesítette Hegelt annak eldöntésétől, hogy nem kellene-e további változtatásokat alkalmaznia, s annak közelebbi kiderítésére sem kerülhetett ennél fogva sor, hogy a fenomenológia immár miért nem illeszkedik a végső soron kifejlesztett rendszerhez.

Mintegy másfél évszázadig homályban maradtak azok a kérdések, melyekkel kapcsolatban Hegel válasz nélkül hagyta tanítványait. A szellem fenomenológiáját különböző módokon értelmezték, törekvését termékeny átformálások keretében vitték tovább, nem látták azonban azt, hogy mi volt Hegel eredendő szándéka e művével, s hogy az miként illeszkedett Hegel gondolkodói útjába. Hegel jénai kéziratának és publikációinak hatvanas évekbeli új kiadását követően azonban immár kimutathatóvá vált, hogy milyen módon bontakozott ki Hegelnél a szellem fenomenológiájának "eszméje", hogy tulajdonképpen miből indul ki és hogyan épül föl a mű. A nürnbergi gimnáziumi oktatói évek elvesztettnek hitt kéziratának hetvenes évekbeli fölfedezésével pedig azt is meg lehetett mutatni, hogy miként jött létre az a második fenomenológia, amit az Enciklopédiában a szubjektív szellem filozófiájának második részeként találunk. Ily módon tehát világossá vált, hogy az 1807-es Fenomenológiát milyen különböző viszonylatok fűzik Hegel változó rendszerkoncepciójához, s azt a kérdést is pontosabb vizsgálatnak lehetett alávetni, hogy vajon a Fenomenológiában találjuk-e meg a hegeli filozófia "legelevenebb" darabját.

1. A HATÁSTÖRTÉNET

Életében Hegel, oktatási segédleteken és tanulmányokon kívül, csak A szellem fenomenológiáját és A logika tudományát publikálta, ennél fogva legalábbis idősebb diákjai és ismerősei kénytelenek voltak az 1807-es Fenomenológiára orientálódni. Ekként járt el például Hegel heidelbergi kollégája, a teológus Daub, de heidelbergi tanítványa, Hinrichs is. H. W. F. Hinrichs 1835-ös Genesis des Wissens című művében a Fenomenológia-beli abszolút tudást történeti fejlődésében ábrázolta, s ugyanezt az eljárást választotta Julius Schaller 1837-es "Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems" című írásában. Hosszú habozás után, Hegel utódjaként egyik legrégebbi tanít-

ványát, Gabler gimnáziumi igazgatót hívták Berlinbe. Ő még jénai diákként élhette át A szellem fenomenológiája megszületését, ismeretei voltak Hegel nürnbergi működéséről is, s magától értetődő módon tanulmányozta az Enciklopédia kompendiumát. Hegel berlini működése folyamán, 1827-ben System der theoretischen Philosophie című művéhez Gabler egy filozófiai propedeutikáját jelentette meg. Rendszeréből valójában csak az első rész, a Die Kritik des Bewusstseins jelent meg, mely az Enciklopédia lerövidített fenomenológiájára orientálódott, s figyelembe vette ugyanakkor az 1807-es művet és a nürnbergi évek lejegyzett szövegeit is. Tervei szerint még két résznek, egy pszichológiai és egy enciklopédiai tartalmú kötetnek kellett volna következnie, melyek Gabler megfogalmazása szerint persze a szó tulajdonképpeni értelmében immár nem volnának "propedeutikai" jellegűek.²

Carl Ludwig Michelet konstatálta Gabler kudarcát, Hinrichsról pedig úgy fogalmazott, hogy ő a formálisat Hegelhez mérten "élesebben és homályosabban" fejtette ki, hiszen "a fenomenológiai álláspontot tulajdonképpen sohasem" haladta meg. Hegelnek magának a szavaival pedig Michelet az 1807-es Fenomenológiát Hegel "fölfedező útjaként" jellemezte. Michelet ítélete oly módon fogalmazódott meg, amit még ma is számos szerzőnél láthatunk viszont: "A Fenomenológiában a logikai kategóriák valójában szűkösen vannak jelen. A magábanvaló és a magáértvaló ellentéte adja azt a fő formát, mely körül csaknem minden fejlődés és előrehaladás megfordul; s még érzékelhető Hegelnek az a tanácstalansága, mellyel új módszerét elsőként alkalmazza átfogó módon, s amit a pikáns, paradox és briliáns megoldások keresgélése aligha képes elrejteni." Schmid pedig, a hegeli logika egy 1858-ból származó fejlődéstörténeti elemzésének szerzője, számos vitára visszatekintve, azt a fölfogást képviselte, hogy "Hegel a Fenomenológiát, ha nem is teljes mértékben, de mindenesetre a korábbi értelemben visszavonta". Ezt a nézetet védte "ismeretesen már régóta Rosenkranz, Schaller stb. ellenében Michelet, Weisse, I. H. Fichte, Sengler, Sigwart, Chalybäus, Reiff, Staudenmaier és mások".

Hegels Leben című 1844-es biográfiájában Karl Rosenkranz a filozófus munkásságát és életét a maguk összefonódottságában bemutatva, immár új ér-

²Gabler munkája 1901-ben új kiadásban jelent meg, olaszra napjainkban fordították le. Lásd Gabriella Baptist: "Wege und Umwege zu Hegels Phänomenologie", in: Hegel-Studien 23 (1988). A hatástörténetről lásd tanulmányomat: Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, Freiburg-München 1973, 170 skk. o. Ez a lényegileg kritikai tanulmány arra azonban még nem ad lehetőséget, hogy megragadja a fenomenológia "eszmejét", erre csak a "Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins" című előadásom ad alkalmat (id. köt., 231 skk. o.). Az alábbiakhoz C. L. Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, II. kötet, Berlin 1837-38, 616 sk., 677. o.; A. Schmid: Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik, Regensburg 1858, 236. o.

telmet kölcsönözhetett annak a megfogalmazásnak, hogy a Fenomenológia Hegel fölfedező útja volt. Megmutatta, hogy ezt a művet a hegeli gondolatvilág fejlődéstörténetéből és az általában vett filozófia történetéből miként lehet megérteni: Hegel az újkori filozófiának azt a kezdeményét vitte beteljesülésre, mely a tudatot öntudatként, ez utóbbit pedig az abszolút tudás vezérfonalaként értelmezi; ily módon Hegel a szubsztanciát (a klasszikus filozófiai hagyomány e kiindulási pontját) szubjektumként foghatta föl, a kettő egyre tökéletesebb áthatását pedig a történelemként ábrázolhatta. Az "emberiség szelleme" ebben a műben "egy pillanat erejéig" elmerengett, "hogy számot adjon arról, mit valósított meg az idáig saját fogalmából". Mindeközben Hegel tévútra jutott, mivel a természet- és a szellemfilozófia tartalmait belefonta a tudat történetébe, s így összekeverte "a mindennapos filozófia kritikáját a világtörténelem filozófiájával". Egyetlen rendszermozzanatnak, ti. a tudatnak az egész rendszer egyfajta tükrévé történő ilyen kiterjesztésében a "rendszer válsága" érhető tetten, ami a Fenomenológia tettével egyúttal befejezéséhez is jut. — Más szerzők viszont a kiindulásnak ekként fölpanaszolt kiterjesztésében egymást kölcsönösen fölszámoló tendenciák keveredését látták. Különösen nagy hatásra tett szert az a kritika, amit Rudolf Haym 1857-es Hegel und seine Zeit című előadásában fogalmazott meg: eszerint a Fenomenológia transzcendentális pszichológiaként kezdődik, ám, akárcsak egy palimpszesztus esetében, az első szöveg alatt megjelenik egy második, ti. a történeti alakzatok ábrázolása. A Fenomenológia tehát egy olyan pszichológia, ami a történelem beleszólása folytán zavarossá és rendezetlenné válik, és egy olyan történelem, amit szétzilál a pszichológia.³

Ezt a palimpszesztus-jelleggel vont párhuzamot tovább konkretizálták, amikor megindult a hegeli mű filológiai-történelmi kutatása. Theodor Haering az 1933-ban Rómában tartott harmadik Hegel-kongresszuson, "Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes" címmel elhangzott előadásában annak a meglátásának adott hangot, hogy az 1807-es Fenomenológiának mint a tudat történetének csak az észről szóló fejezetig kellett volna eljutnia, s a mű csak a papírra vetése során kezdett egyre önállóbb életre kelni; csak ekként vezetett túl első célján, s nyert, a rendszer önálló részeként, alakot. A pontosabb vizsgálódás számára azonban egyértelműen kiderül, hogy A szellem

³K. Rosenkranz: G. W. F. Hegels Leben, Berlin 1844, 202, 206, 205. o.; Rudolf Haym: Hegel und seine Zeit, Berlin 1857, 238, 243. o. A következőkhöz pedig lásd Th. Haering, in: Verhandlungen des 3. Hegelkongresses, szerk. B. Wigersma, Tübingen-Haarlem 1934, 118 skk. o. Ennek kritikája a 2. jegyzetben említett dolgozatomban található. Lásd továbbá Rosenkranz, i. m., 202. o.

fenomenológiájának már kezdettől fogva az abszolút tudásig kellett eljutnia, s hogy az 1807-es Fenomenológiába Haering a nürnbergi propedeutika látásmódját vetítette bele. Ezzel kapcsolatban már Karl Rosenkranz is — elveszett hegeli kéziratok ismerete alapján — világosan rámutatott, hogy A szellem fenomenológiája miként keletkezett és milyen motívumoknak köszönhette létrejöttét: logikája és metafizikája révén Hegel a Fichte és Schelling közötti ellentétet akarta dűlőre vinni; Fichtének és Schellingnek ebben a meghaladásában dolgozta ki "ezért először, a logikához és metafizikához készített bevezetéseiben, a tapasztalat fogalmát, amelyet a tudat önmagáról szerez. 1804-től fogva ebből fakadt a Fenomenológia iránti késztetés, mely műben addigi vizsgálódásainak legalaposabb eredményeit foglalta össze. A tudat eme eszmei történetébe végső soron az empirikus történelmi tudat valamennyi tartalmát bevonta." Rosenkranz itt világosan megfogalmazza a logika és a fenomenológia összefüggését, még ha annak megértésére (beleértve őt magát is) nem is került sor.

Hegel halálát követően jó néhány esztendővel jelentkeztek szólásra azok, akik nem Hegel tanítványai vagy ellenfelei voltak, hanem a filozófus munkásságának szabad elsajátításával kívántak Hegellel túllépni Hegelen. A szellem fenomenológiája így új érdeklődéssel kellett hogy találkozzék, hiszen zseniális ifjúkori műként, olvasói előtt új horizontokat nyitott meg. Midőn például Ludwig Feuerbach a szellemet az érzékiséghez kapcsolta vissza, valójában arra törekedett, hogy a hegeli logika kezdetét, vagyis a létet ötvözze egységgé a fenomenológia kezdetével, az érzéki bizonyossággal. Bruno Bauer pedig, ama törekvése során, hogy Jézusnak mint Krisztusnak a mítoszát a kései görög szellemiségből vezesse le, az öntudat és a vallás fenomenológiájára támaszkodhatott. Karl Marx a maga szellemi önmeghatározódásának egyik döntő lépését Párizsi Kéziratainak új fenomenológiájában tette meg. Hogy ebben a folyamatban mily nagy mértékben értelmezte át a hegeli Fenomenológiát, rögtön kiderül abból, hogy — teljességgel egykori barátainak értelmében, gondoljunk például Bruno Bauerra — a Fenomenológia első alakzatait is az öntudat fenomenológiájának címe alá vonta. Számára Hegel logikája a szellem olyan "pénzévé" lett, amit ismételten be kellett olvasztani a természet és a történelem folyamatába. Ily módon a szellemet, mely a Fenomenológiában a fogalom munkája felől került megértésre, az ember konkrét történetéből mint önteremtésének munkájából kellett értelmeznie. Az olyan alakzatok, mint a sztoicizmus, szkepticizmus vagy a boldogtalan tudat olyan ideológiai pozíciókká lesznek, amiket az uralom és a munka megalapozó viszonyaira kell visszavezetni. A szellem önmagával való megbékélését Hegel, vallásos orien-

tációja és teoretikus beállítódása okán, jelenként kellett hogy megragadja; e megbékélés Marx számára viszont, a gyakorlat megvalósítandó céljaként, távoli messzeségbe tolódott ki. Az uralom és a munka között fönnálló ellentét eddigi történetének nála, eljövendő történelemként, egy konkrét szocializmushoz vezető út felelt meg. Kierkegaard viszont írásaiban — Hegel műveinek betű szerinti értelmével ellentétben — azt előfeltételezte, hogy Hegelnél mindenütt a boldogtalan tudatról van szó. A tudat alakjainak sorát ily módon olyan stádiumokká tudta átalakítani, melyek az ember véges létezését Istenre vonatkoztatják és ekként döntés elé állítják.

Karl Marx Párizsi Kéziratai (1844) először csak századunk harmincas éveiben láttak napvilágot. Az a veszély, hogy Európa összeomolhat a fasizmus csapásai alatt, ezekben az években új aktualitást kölcsönzött Hegel Fenomenológiájának, mint az európai sors egyfajta tükrének. Leo Strauss — aki a nemzetiszocialista Németországból először Angliába, majd Amerikába menekült — 1936-ban Oxfordban jelentette meg Hobbesról szóló könyvét. Strauss arra hívta föl a figyelmet, hogy az öntudat premodern formáit (a sztoicizmust, a szkepticizmust és a boldogtalan tudatot, tehát a kései antikvitás szellemiségét, a kereszténységet is beleértve) Hegel az öntudat premodern formáinak elemzésével alapozta meg, s hogy ebben Hobbesra orientálódott. Strauss pedig, mintegy fordított irányt követve, Hobbesot a Fenomenológia Bevezetésében szereplő megfogalmazások felől értelmezte, amikor úgy fogalmazott, hogy a természeti állapot ellenőrzésének mértékét magának a természeti állapotnak a megtapasztalásából meríthetjük. A természeti állapot az erőszakos haláltól való félelemhez vezet; az emberek e halál elkerülése érdekében fogadják el az uralmat, amit azután továbbvezetnek egymás kölcsönös elismeréséig. Az öntudat hegeli fenomenológiája ezáltal azt mutatja, hogy a politikai filozófia Hobbes-féle megalapozása tapasztalati folyamat, és ebben az értelemben történeti is. Leo Strauss számára a klasszikus filozófiai hagyománynak ez a történelemben való föloldása azonban nem tűnt meggyőzőnek. S ennek megfelelően azt állította, hogy barátja és sorstársa, Alexandre Kojevnikoff orosz emigráns, valamint ő maga a Hegel és Hobbes közötti viszony pontosabb képét fogják megrajzolni. Ezeket a vizsgálódásokat végül is Kojève egyedül valósította meg A szellem fenomenológiájáról tartott híres előadásaiban, melyek 1947-ben Introduction à la Lecture de Hegel címmel láttak napvilágot.⁴

⁴Leo Strauss: The Political Philosophy of Hobbes, Chicago 1957 (először: Oxford 1936), 57 skk., 105 skk., 20 skk. o. A következőkhöz pedig Alexander Kojève: Introduction to the Reading of Hegel, New York—London 1969, 159 skk. o.

Barátjától eltérően Kojève, teljességgel hegelianus módon, abból indul ki, hogy az embert az észhez a történelem juttatja el. Nála az öntudat fenomenológiájára továbbá Marxra és Heideggerre támaszkodva, az ember emberre válásának döntő eseményei (a harc, az uralom és a munka, valamint ezek ideológiai reflexei) történetileg kerülnek értelmezésre. A Fenomenológia révén így módon válik a maga egészében érthetővé, hogy az ember a történelmi tapasztalat által miként talált ésszerű princípiumokra az erkölcsi-állami szféra berendezéséhez és a vallási hagyomány kritikájához. Ezzel, a tizen-nyolcadik és a tizenkilencedik század fordulóján, teljesültek az emberiség döntő föladatai, s a jövőben az ember csak Hegel Fenomenológiájával a hóna alatt fáradozhat azon, hogy a megismerteket a közös ügyletek helyesen végzett igazgatásába vezesse át (miként erre Kojève maga is, az Európai Közösség tisztviselőjeként, törekedett). Más szerzők Hegel elemzéseit a kor veszélyeivel szembesítő figyelmeztetésekként értelmezték: gondoljunk a harc és az uralom fasiszta abszolutizálására, vagy arra a mindezt összemósó kommunista beállítódásra, mely hamisan hangsúlyozta túl a munkafolyamatot. Mióta Frantz Fanon fölhívta a figyelmet "a föld kárhozottjaira", az elmaradott népek számára emancipációjukért folytatott harcukban, új hangsúlyra tett szert az uralom és szolgaság elemzése. Kojève fölfogása szerint is igen nagyok azok a konkrét föladatok, amelyeket a világot átfogó civilizáció létrejötté vet föl. Ám ténylegesen új föladatokat az ember immár nem találhat; nem hozhat létre teljességgel új államot, nem várhat új vallásra sem. De nem kell beérnie Nietzsche utolsó embereinek "kacsintgató hunyorgatásával" sem, emberi mivoltát teljességgel betöltő ténykedéseket találhat — miként Kojève egy Japánban tett látogatásakor tapasztalni vélte — a nő-játékban, a nyílzáásban vagy a virágművészetben.

A szellem fenomenológiájának újólagos aktualizálása mindenekelőtt francia filozófusoknak köszönhető. Franciaországban egyébként általában véve is hajlamosak voltak arra, hogy ezt a hegelit művet, számos irodalmi alkotóelemével együtt, egyfajta "fejlődési regényként" fogják föl, ami nem az egyes emberről, hanem az egészében vett emberiségről szól. A Fenomenológiát persze igen különböző utakon és módokon lehetett megközelíteni. Jean Wahl (1929) a "boldogtalan tudatból" kiindulva a romantikus tendenciákat és Kierkegaard idealizmus-kritikáját hangsúlyozta. Ezzel szemben Paul Ricoeur, Freud-könyvében (1965) Freud lélek-archeológiájához kapcsolta a hegelit teleológiát, mely hermeneutikailag valamennyi tapasztalat egységes egészzé tételét célozta. Vajon Hegel Fenomenológiája révén — de Marxra és Kierkegaard-ra, Husserlra és Heideggerre is támaszkodva — nem lehetett metafizikát vagy transzcenden-

tálfilozófiát és történelmi tapasztalatot a filozófia egy új alakzatává összekapcsolni? Hegel "logikai" történelemfelfogásával a német hagyományon belül egy olyan történész, mint Ranke bocsátkozott polémiaiba, még ha természetesen nem is érezte szükségesnek, hogy e történelemkép gyökereit egészen A szellem fenomenológiájáig kövesse vissza. Amikor ezzel szemben Wilhelm Dilthey a történelmi iskola latens filozófiájának napvilágra hozatalára és a szellemtudományok kifejlődésének bemutatására törekedett, azzal a kérdéssel is foglalkoznia kellett, hogy miként is illeszkedik Hegel Fenomenológiája a tudat idealista történetébe. Midőn pedig 1930-tól kezdve Martin Heidegger a lét saját eszkatológiájára vonatkoztatta Hegel Fenomenológiáját, új intenzitással koncentrált a tapasztalat fogalmára. De a Fenomenológia beillesztése a tudomány rendszerébe nem kölcsönzött-e hamis fényt azoknak a tapasztalatoknak, amelyek mindig ismét új és más horizontokkal szembesítenek bennünket?

Már Schopenhauer is pseudofilozófiaként kritizálta Hegel bölcséletét, mondván, hogy tapasztalatok földolgozása nélkül, előre adott szövegeket dolgoz át újabb textusokká. Schopenhauer ironikus hangvétellel adta vissza a "fogalmak dialektikus önmozgásáról" szóló beszédet, melyek "nyomait és csapásait a hegeli és a hegeliánus irományok" adják.⁵ A Fenomenológia Bevezetésében Hegel maga is továbbszótt a régiek és a modernek közötti vitát; amire a régiek a dolgok között közlekedvén tettek szert, az számunkra valamely "nyom" "egyszerű árnyékképévé" válik. A gondolkodásnak ennél fogva nagyon is föl kell vennie magába ezeket a nyomokat, még ha Hegel nem hagyott is kétséget afelől, hogy a tudománynak túl kell lépnie "a szükségszerűség nyomain, a rend és tagolódás fölsejlésein, a szellemes és csak látszat szerinti vonatkozásokon". Lehet-e mármost A szellem fenomenológiáját ama próbálkozásként olvasni, hogy napvilágra jussanak a nagy múltú európai történelem mértékadó nyomai? Ez esetben ugyanis, szerzője szándékával ellentétben, oly módon is olvashatnánk a Fenomenológiát, hogy ezeket a nyomokat fogja egybe egy önmagába zárt rendszerben. Az ilyenfajta olvasatnak a Kojève-féle értelmezéssel szemben kell érvényre jutnia, amint az emberek tudatára ébredtek annak, hogy az atomenergia és a génmanipuláció fölfedezése, a munka racionalizálása és a hagyományoknak múzeumokba való száműzése igen mély válságba sodorta az emberiséget. A szellem fenomenológiája ebben az értelmezésben a "rendszer" el-

⁵Lásd Schopenhauer parergonját "Über die Universitäts-Philosophie", Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke 4. köt., szerk. W. Frhr. v. Löhneysen, Stuttgart–Frankfurt 1963, 205. o. A következőkhöz: Phänomenologie des Geistes (az 1. jegyzetben idézett kiadás), 24, 166. o. (Az eredeti 1807-es kiadásban: xxxiii, 232. o.)

húzódó "válságának" volna a képe. Ám hogy erről milyen értelemben lehet szó, azt csak azáltal dönthetjük el, ha a Fenomenológiát azokra a rendszerkonceptiókra vonatkoztatjuk, melyeket Hegel gondolkodása követett.

Az utóbbi harminc év során a fejlődéstörténeti Hegel-kutatásnak sikerült megvilágítania azt a kérdést, hogy miként jött létre Hegel 1807-es könyve. A Hegel gondolkodását mozgató impulzusok közül valójában számos késztetés fordult szembe a filozófus eredeti tervével. 1806 februárjában kezdték meg a Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins első szövegrészeinek a szedését (ami a kis "Bevezetés" volt, továbbá az érzéki bizonyosság ábrázolása és a közvetlenül rákövetkező részek). A tapasztalat e tudományának mint első résznek kellett a logikába vagy spekulatív filozófiába (a tervezett könyv tulajdonképpen mondandójába) bevezetnie. Ha Hegel a tudat tapasztalatának ábrázolását a további kifejtés során is olyan rövidre fogta volna, mint az érzéki bizonyosság dialektikáját, úgy a tudat tapasztalatának eme tudománya valójában egy 150 oldal körüli bevezetés maradt volna; a kifejtés azonban 1806 nyarán olyannyira túlnőtt a tervezett kereteken, hogy végezetül egy több mint 800 oldalas könyv kerekedett belőle. Ez a bővülés azonban nem azt jelentti, hogy első tervét Hegel teljesen új részekkel egészítette volna ki. A Fenomenológia előzetes változatainak fennmaradt töredékei, továbbá az elveszett részekről Rosenkranz által adott leírás azt mutatja, hogy a tagolás részleteiben Hegel változtatásokat eszközölt; azt azonban megerősítik az információk, hogy Hegel már kezdettől fogva az abszolút tudás önmaga-általi megmaradásának egész útját ábrázolni akarta, és a logikára vagy spekulatív filozófiára kívánt orientálódni. A mű címének A szellem fenomenológiájára való megváltoztatása a kiindulópont további árnyalataira vet fényt, amelyek már az elsőként szedett "Bevezetésben" is jelen voltak. A szöveg bővítését az kényszerítette ki, hogy a filozófusban a történelmi folyamatok megértésére ösztökélő impulzusok munkáltak. Ezek a késztetések a tudat tapasztalatának történetén és a szellem jelenségeiről szóló tanításon túl egészen a logika vagy spekulatív filozófia alapmeghatározásainak bevezetéséig és magyarázatáig húzódtak.⁶

A Fenomenológia önálló könyvvé válása során ezáltal olyan motívumok érvényesültek, melyek már évek óta munkáltak a hegeli filozófiában és sajátlagos helyet kölcsönöztek számára az idealista filozófia körében. Frankfurti

⁶Ehhez lásd a Fenomenológia történeti-kritikai kiadásának a mellékleteit és kiadói jegyzetait (vö. 1. jegyzetpont). A következőkkel kapcsolatban pedig: Hegels theologische Jugendschriften, szerk. H. Nohl, Tübingen 1907, 146. o.; továbbá Hegel: Gesammelte Werke 4–8. köt., Hamburg 1968 skk.

korszakának végén például Hegel megállapította, hogy az értelmes politikai és vallási alakzatokra irányuló kérdést, mondjuk a "pozitív" vallásosság kritikáját, egyfajta "metafizikai" tárgyalásba kell átvezetni, hiszen a végtelen és a véges összefüggéseinek titkát általában véve is így lehet ábrázolni. Hegel ezt a frankfurti kezdeményt Jénában oly módon vitte tovább, hogy filozófiai rendszerét immár logikával és metafizikával kezdte. A fichtei és schellingi rendszerek különbségéről írott tanulmánya azt mutatja, hogy a logika a rögzített létől, az olyan összetettebb kategóriapárokon át, mint szubsztancia-akcidens, afelé halad, hogy túllépjen ezeken az izolált fogalmakon, s ez megfelel a szűk horizontú reflexiótól az értelmén át az észig vezető útnak. Midőn Hegel 1803/04-ben a szellem lényegét a tudatban lelte meg, mely elválaszt és túllép ezeken a megkülönböztetéseken, immár lehetővé vált, hogy a "tudat történetét" bevezesse a logikai-metafizikai alapmeghatározások használatába.

A tudat tapasztalatai történetének megvoltak a maga nehézségei, hiszen spekulatív filozófiáját Hegel akkoriban az élet fogalmának bevezetésével, az élet és a szellem közötti megkülönböztetés alkalmazásával formálta át. Ennek megfelelően 1805/06-os természet- és szellemfilozófiája lépten-nyomon teleológiai folyamatokat mutatott föl, s a tudat tapasztalatának tudománya maga is a szellem fenomenológiájának teleológiai folyamatává vált. Ekként Hegel megválhatott addigi fölfogásától, hogy az abszolútum a nyitott történelem tragikus folyamata során alárendeli magát az első és a második (vagy erkölcsi) természet változó föltételeinek. Hegel követőinek arra kellett rákérdezniük — miként ma nekünk is föl kell vetnünk ezt a kérdést —, hogy a Fenomenológia mint a hegeli rendszer válságának testet öltése vajon meghaladja-e ezt a válságot, vagy inkább, kibontakozás nélkül, csak még inkább nyilvánvalóvá teszi e filozófia krízisét. Hogy megválaszolhassuk a problémát: vajon a történelem az ész megvalósulása-e vagy inkább úgy áll-e a dolog, hogy a történelem esztelenségében azért az értelmesség nyomaival is találkozhatunk, ehhez azt kell konkrétan megvizsgálnunk, hogy miből indul ki és miként épül föl a Fenomenológia.

2. A MŰ KIINDULÓPONTJA ÉS FÖLÉPÍTÉSE

Az a rövid szövegrészlet, amit a Fenomenológia tartalomjegyzékében "Bevezetésként"-ként találunk az "Előszó"-t követően, a Rendszer emez első részének a kiindulását és fölépítését tárgyalja. S ez a Bevezetés olyan nyelvezetet alkalmaz (hiszen még nem tudományos Bevezetés ez), melyet a filozó-

fusok a mindennapi életben vagy a nem szakmabeliekkel való érintkezésben használnak. Hegel kétségbe vonja azt az elképzelést, hogy a filozófiában még a tényleges megismerés megkezdése előtt kell egyetértésre jutni a megismerés alkalmasságát illetően. Ez az állítólagosan "természetes" elképzelés túlságosan sokat föltételez, mindenekelőtt azt, hogy a megismerés olyan eszköz, ami a megismert dologhoz képest külsődleges marad. Bár Hegel maga is megkívánja a tudás ellenőrzését, hiszen mindenfajta kialakuló tudás "megjelenő" tudás, visszautal egy lényegibb tudásra, de legalábbis valamely másik tudás mellett áll. S minden ellenőrzéshez persze mértékre van szükség. (Az oktatásügyben, egy bonyolult képzéspolitikai alapján, hatóság dönt erről a mértékről, hogy azt azután a diákokra alkalmazzák. Sajnálatosan a filozófiában is gyakran jelentkezik ilyen hatóságok, illetően áldöntéseket hozva; újsko-lasztikát, vagy hegelianizmust és marxizmust, újkantianizmust vagy pozití-vizmust tüntetve ki figyelmükkel.) Hegel joggal tartja magát ahhoz a fölfo-gáshoz, hogy a tudás ellenőrzésében nem lehet előzetesen mértéket bevezetni, hiszen minden tudást először hosszadalmas úton-módon el kell érni, s csak ily módon bontakozhat ki a tudomány s állítható föl valamilyen alkalmas mérték.

Hegel szerint mármost ehhez az ellenőrzéshez nincs szükség külső mérték bevezetésére, hiszen minden föllépő tudás önellenőrzésre van utalva, s az ehhez szükséges mértéket már ezáltal szolgáltatja. Minden tudásban ugyanis két különböző oldal válik el egymástól: a magábanvaló, illetve az a mód, ahogyan ez a magábanvaló számunkravalóvá lesz, tehát a tárgy és a szűkebb érte-lemben vett tudás. A későbbiekben pedig Hegel (a fenomenológiai alakzatok címeiben is) igazságról és bizonyosságról beszél. Eközben a megszokott szó-használatot követi: fogalmazhatok úgy, hogy biztos vagyok benne: holnap esni fog az eső; de hogy a meggyőződésemmel ezzel a kifejezésével a tényleges me-teorológiai helyzetet objektív és igaz módon jellemeztem-e, az még további vizsgálatra szorul. A tudás önellenőrzése során a tudat megvizsgálja, hogy az egyik oldala megfelel-e a másiknak. Előfordulhat persze, hogy azt tapasztalja: nem áll fönn ez a megfelelés, s ekként mondhatni fordulatot tesz, ugyanis ami eddig volt számára magábanvaló, az most csak vélt magábanvalónak számít, s a tudat továbblép ahhoz, ami saját bizonyosságának igazságából az addigiak fényében tartható magábanvalónak. S ily módon a tudat új alakja lép föl, amit szintén ellenőrizni kell, s a fölülvizsgálatnak ez a folyamata mindaddig nem ér véget, amíg egy abszolút tudás révén el nem érjük a mondott megfelelést.

Hegel fölhívja a figyelmet, hogy az a tapasztalat, ami a tudat tapasztalatának tudományában munkál, különbözik attól, amit "szokásosan" tapasztalatnak nevezünk. A szokásos tapasztalatban a tárgy, számomra külsődleges és véletlenszerű módon egy másik dologként jelenik meg. (Ahová betérni igyekeztem, csalódásomra nem kávéház volt, hanem mondjuk egy takarékpénztár.) A tudat tapasztalatában az első tárgy meghatározott negációban szükségszerű módon a második tárgyhoz vezet — az imént jelzett továbbfordulás alapján, amikor is a vélt magábanvalótól ahhoz jutunk, ami a tényleges bizonyosságban található. A tudat tapasztalata ekként halad előre kijelölt pályáján. S persze számára csak a logikai-metafizikai alapmeghatározásokról van szó, melyekben kibontakozik a gondolkodás, nem pedig arról, hogy (külsődlegesen és véletlenszerű módon) létezik ilyen és ilyen közet vagy növény, hogy története során az emberiség ilyen vagy olyan kultúrát hozott ténylegesen létre. Az 1805/06-os Reálfilozófia végén Hegel áttekintést adott arról, hogy logikájában és spekulatív filozófiájában milyen "tárgyak", ill. mozzanatok találhatóak: lét, viszony, élet és megismerés; tudó tudás, szellem, s a szellem önmagáról való tudása.⁷ Ez a logika először arra próbál válaszolni, hogy mi csoda is egy dolog; s a minőség és a mennyiség kategóriái a "lét", a reláció kategóriái pedig a "viszony" megnevezése alá tartoznak. A logika ugyanakkor még azt is megadja, hogy teleológiája révén az élet miként különbözik a dologi létől, s hogy a megismerés hogyan emelkedik ki a puszta életből. A transzcendentális és formális logika értelmében vett logikára vonatkozó eme fejtegetéseit Hegel, első jénai éveitől kezdve még megkülönböztette a rákövetkező metafizikai meghatározásoktól. Ezek a "metafizikai" meghatározások a tudó tudással kezdődnek, mely logikai alapfogalmak és gondolkodási formák révén próbál a valóságra vonatkozó tudáshoz eljutni. Ez a tudó tudás konkrétan csak ama szellemben adott, mely etikailag-politikailag ölt testet, és ekként történelemre tesz szert. S a vallásban és a tudományban jut ez a szellem önmaga tudásához. A Fenomenológia kis "Bevezetés"-ének végén az áll, hogy a megjelenő szellem ábrázolása megragadja "a szellem igazságának egész birodalmát", vagyis átfogja az összes logikai-metafizikai alapmeghatározást. A fenomenológiai tapasztalás e folyamatában azonban a spekulatív filozófia mozzanatairól az igazság és a bizonyosság közötti megkülönböztetés ítélik. A Fenomenológia végén és az "Előszó"-ban Hegel ismételten nyomatékkal emeli ki azt a tételt, mely szerint a Fenomenológia alakzatai megfelelnek a logika vagy spekulatív filozófia alapmeghatározásainak.

⁷Vö. Hegel: Gesammelte Werke 8. köt., 286. o. A következőkhöz pedig: 9. köt., 61, 432, 29 sk. o.

A tudat első alakja közvetlenül a közvetlen tudására törekszik; s erről csak annyit mond, hogy van, s így a "létet" állítja róla. De mit is tesz valójában akkor, amikor ily módon a lét spekulatív alapmeghatározását használja? Az érzéki bizonyosság hagyja, hogy beszédre késztessek; deiktikus /rámutatást alkalmazó/ szavakat használ, mint "ez, itt, most, én". Az olyan szavakkal, mint "most, ez", az éppenséggel közvetlenre és egyedire utal; ez utóbbi (mint lét) alkotja az érzéki bizonyosság magábanvalóságát vagy igazságát. Mindazonáltal a kimondott szóban: "ez", már komplex általánossággal rendelkezik, hiszen a szó jelentheti emezt vagy amazt az ezt. Ilyenkor a beszédhez az egyértelműség kedvéért vajon nem kell-e a rámutatásnak társulnia? S megmutatható-e egyáltalában az "ezt", az "én" vagy akár csak a "most"? A deiktikus szavak használata mindenesetre azt példázza, hogy a "lét" egyszerű meghatározását alkalmazva mindenkor túllépünk a puszta léten. Ennek a fölismerésnek a nyomán az érzéki bizonyosság olyan megfordulásra kényszerül, amelyben valójában fölszámolódik: saját magábanvalóját (a tulajdonképpeni egyszeri "ez"-t vagy a közvetlen létet) puszta vélelemként látja immár, s arra kérdez rá, hogy (kimondott) bizonyosságában ténylegesen milyen magábanvaló vagy bizonyosság található, és ezzel az észlelésbe megy át. Az észlelés már komplex általánossággal bír, számára az "ez" egyfajta ez-ség /Diesesheit/ általános tulajdonságává lett, s igazsága ekként a számos általános tulajdonsággal rendelkező egyetlen dolog. (Hogy ez az átmenet az "ez"-től az általános "ez"-hez nem jogtalanul veszi-e a létet a dolog dologszerűsége reális predikátumaként, persze vitatható lenne.)

Az észlelést a maga részéről abban a tekintetben kell megvizsgálni, hogy vajon a dolog és a dolog tulajdonságai közötti viszonyt el tudja-e gondolni. (A tulajdonságok sokaságát valóban össze kell tudnunk kapcsolni a dolog egységével, hiszen egy olyan világban, ahol a tulajdonságok, mint például a keménység, szabadon lebegnének a levegőben, aligha tudnánk létezni.) Mivel az észlelésben a mozgás az egységtől a tulajdonságok sokaságáig, e sokaságtól pedig vissza az egységig történik, ennél fogva az elgondolandó dolgot az észlelés egy további alaknak, az értelemnek kell, hogy továbbadja. Ez rendbe szedi az eddigi tapasztalat szálait és az erőben keresi a reláció amaz eszméjét, mely a sok tulajdonsággal rendelkező egy dolgot lehetővé teszi: ennek megfelelően a dolog tehát olyan erő, mely kilép önmagából, és ekként alkot közeget a tulajdonságok sokasága számára, visszatérve azonban önmagába az egységnek is közegéül szolgál. S ha ez az egység valamely törvényben kifejezésre jut, úgy a mozgó jelenséghez a törvények érzékfölötti világa járul; e világ mindazonáltal a számos törvénye révén a mozgást önmagában bírja. Ekként

megy az egyik dolog át a másikba, s az értelem is nehézségekbe bonyolódik, amikor hűen és megfelelően akarja megragadni ezt az átmenetet /Verkehrung/. A tudat, mely a dolgok "bensejében" ezt az átmenetet látja, mint magyarázat maga is megteszi ennek a megfordulásnak /Verkehrung/ a folyamatát: az egyes (mondjuk az elektromosság) valamely törvényben kerül megragadásra (mondjuk abban, hogy mindig van pozitív és negatív pólus), mivel azonban ez a törvény csak az elektromosságot fejezi ki, ennél fogva a magyarázat "tautologikus", marad, önmagába fordul vissza. Így azt kell megvizsgálni, hogy az, ami van, a maga beteljesültségében nem életként értelmezendő-e, olyanként, ami önmagát azzá alakítja, ami. Vajon a maga beteljesültségében nem öntudat ez az élet?

A Fenomenológia következő része, az A. és B. alrészeit megelőzően, egy olyan Bevezetést tartalmaz, mely maga is majdnem olyan hosszú, mint az érzéki bizonyosság egész tárgyalása. Hegel művének valamennyi része kétfajta textust tartalmaz: egyfelől maga a filozófus fordul hozzánk, aki velünk a maga egészében áttekinti a rendszerét, s ekközben mondjuk olyan megfogalmazásokat alkalmaz, hogy most a létről van szó, mely az érzéki bizonyosság igazságaként jelentkezik. Másfelől valamely tapasztalati folyamat tulajdonképpen "fenomenológiai" ábrázolását láthatjuk egy-egy példa segítségével; gondoljunk mondjuk a deiktikus szavak használatára. Az első módusban például a IV. részhez írott Bevezetés azt a kérdést veti föl, hogy miként tartozik össze élet és öntudat. Az előző rész végére visszanyúlva és a logikára utalva Hegel azokat a mozzanatokot adja meg, amelyek az élet és az öntudat folyamatát is jellemzik. Meglepő módon az A. rész ismételtén egy ilyen bevezetéssel kezdődik. Itt a szerző arra mutat rá, hogy most egyfajta "elismerésről" van szó. Ez annyit tesz, hogy immár nem elegendő az a megfordítás /Umkehrung/, mely az érzéki bizonyosság dialektikájában a bizonyosság vélt igazságától a tényleges igazságához vezet, s ugyanakkor nem elegendő az az átmenet /Verkehrung/ sem, ami az értelemről szóló fejezetben mind a dolog bensejét, mind a tudat magyarázatát jellemezte. Az elismerésnek inkább az a sajátossága, hogy ami az egyik oldalon végbemegy, az lezajlik a másikon is, s ekként mindkét oldal egy átfogóbb folyamatban tartozik össze. Csak ezt az utalást követően — hogy tehát az élet és az öntudat spekulatív igazságai nehéz gondolati mozgást tesznek szükségessé — következik azoknak a tapasztalati folyamatoknak a bemutatása, melyekben a természetes tudat ezeket a gondolati mozgásokat próbálja végigvinni, s a különböző esetekben eltérő okok miatt vall kudarcot.

Hogy a mostanra elért szinten az egyik oldal egyúttal a másik is, azt Hegel "Az önmagáról való bizonyosság igazsága" címet viselő IV. részben mondja ki. Minthogy a korábbi három alakzat most már egységes tudatfolyamattá kapcsolódik össze, a tartalomjegyzék mindhármát az "A) Tudat" cím alatt foghatja össze, a negyedik részt pedig egészében a "B) Öntudat" cím alá rendelheti. Az élet és az öntudat közötti közvetítést egyrészt az élet felől lehet megközelíteni, melyből az öntudat önállóságra emelkedik. Ekként jön létre az első alrész: "Az öntudat önállósága és önállótlan-sága; uralom és szolgaság". Az önállóvá vált öntudatnak végeredményben azt kell megmutatnia, hogy egyszerre követi a világ logoszát és teremti önmagában közvetítést az abszolút és a véges között. Ennélfogva a második alrész: "Az öntudat szabadsága; sztoicizmus, szkepticizmus és a boldogtalan tudat". Ebben a részben is három alakzat jelentkezik, ahol is a harmadik alak — akár csak az "A) Tudat" részben szereplő harmadik alakzat — mondhatni egy pontban fogja össze az egész folyamatot. Hogy a "B) Öntudat" rész első alrészét is esetleg három részre tagolja Hegel, ez magában a szövegben is eldöntetlen marad, és a címben sem jelenik meg. Az első alakban az önállóság iránti "vágy" jut kifejezésre az "úr", "életre-halálra folyó harca" révén, s a három megjelölés egyike sem nyer a címben megkülönböztetést. Ehhez az első alakhoz járul mármost az uralom és a szolgaság viszonya; s hogy a közvetlenségnek ezt a föl-bomlását a munkafolyamat közvetíti, s hogy ekként jön létre a mozzanatok egybefogása, ez inkább jelezve, semmint kifejtve van. Ennek az alrésznek a papírra-vetésekor Hegel még nyilvánvalóan nem látta világosan az anyagnak azt a tagolását, amit a későbbiekben, az egész rendszerezésekor alkalmazott.

Az a logika, mely az 1807-es Fenomenológiának megfelel, összekapcsolja az életet és a megismerést, hiszen az egyes önmegragadása számára mindkét esetben egy folyamat kapcsolja össze a nemet, a fajtát és a különbözőséget. A tapasztalat tudománya mármost képes-e arra, hogy egy egyszerű példa segítségével mutassa föl a maga közvetlenségében vett élet és ama élet különbségét, mely megismeri önmagát, s ekként öntudathoz jut és szabaddá válik? A lét és az élet közvetlenségébe való elmerültséget mármost tagadás révén kell meghaladni. Ezt a tagadást egy túlságosan természetes, tehát bornírt tudat azonban félreérti, ha egyszerűen az élő elevenség kioltásának fogja föl. Az élet és az élet tagadásának álláspontja ilyenén módon úgy esne szét két önálló részre, ahogy a harcban különbözik a győztes a legyőzött ellenfél tetemétől. Egy második lépésben Hegel azután az öntudat és az élet összefüggését az uralom és a szolgaság viszonyának példája felől közelíti meg. Ebben a viszonyban ugyanis a tagadott vagy legyőzött oldal (tehát a szolgálta) is je-

len van és pozitív módon számít. Az úr felől tekintve, ezt a viszonyt az uralom és az élvezet mozzanatai jellemzik, amelyek mindenkor egybefogják az élet és az öntudat mozzanatait. Az uralomra vonatkozó következtetés így hangzik: Az úr a lét hatalma; a lét a szolga hatalma; az úr a szolga hatalma. A szolga, aki az életre-halálra folyó küzdelmet nem állta ki, továbbra is az élethez kötődik, s így az úr uralma alatt áll. A szolga asztalra tált étel formájában szolgáltatja az úrnak a dologit és az elevent, s így adódik a második következtetés, mely az élvezetre vonatkozik: az úr a dologhoz a szolga közvetítésével viszonyul; a szolga a dologhoz a munka révén viszonyul; az úr tehát a dologhoz a más által végzett munka közvetítésével viszonyul (éppenséggel a puszta élvezetben). S ebben a viszonylatban nem munkál kölcsönös elismerés: hiszen "egyenlőtlenségről" van szó, az úr ugyanis semmi olyat nem csinál magának, amit a szolgálával végeztet (hiszen ő maga nem veti alá magát a munkának). Egy további, harmadik lépésben Hegel mármint a szolga felől vizsgálja meg a viszonyt: a dologit és az elevent formáló munkája során a szolga olyan uralomra tesz szert, ami konkrét módon minden létezőre kiterjed (ura lesz a mezőnek vagy a nyájnak). Ha a munka nem marad olyan, puszta polgárszerű ténykedés, mely az élet egészéről leválasztja magát, úgy a munkában létrejön az uralomnak az a mozzanata, amit a szolga az életre-halálra folyó küzdelemben közvetlenül nem tudott megszerezni. Ez a harmadik példa tehát olyan közvetítésre vet fényt, mely túlmutat az élet és az élet tagadásának absztrakt és közvetlen egymásmellettiségén.

A tapasztalati folyamatoknak egy második sorában Hegel a szellemtörténet alakjait idézi meg, akik példászerű tapasztalatokra tettek szert. A sztoicizmus szolgálhat annak illusztrálásaként, hogy az öntudat egyben a világ logosza. Ez az álláspont csak ama tapasztalat nyomán válik lehetővé, hogy mi emberek, munkánk révén, alkotó erővel rendelkezünk, s ekként uralomra tehetünk szert. Nem embertelen vonása-e azonban a sztoicizmusnak, hogy minduntalan hangsúlyozza: szerinte az ember mind a trónon, mind láncba verve képes egyesülni a logossal, s ezáltal szabadságra szert tenni? A sztoicizmus hitvallása mindazonáltal "unalommal terhes", hiszen nem szolgáltat kritériumot a konkrét-helyzetekbeli cselekvéshez. A második példaként szereplő szkeptikizmus azt mutatja meg, hogy az öntudat az adottságokhoz fűződő kötődését miként lazíthatja meg azok ellentmondásosságának kimutatásával. Az pedig, hogy a konkrét ember a maga végeességében miként tudja önmagát közvetíteni az istennel mint abszolút énnel, a szerencsétlen tudatról szóló részből derül ki, mely a kifejtettek eleveenebbé tételéhez a zsidó–keresztény vallástörténetből említ példákat. A Fenomenológia IV. részének ez a hat alakja tehát

azt mutatja meg, hogy az, ami van, életként és öntudatként gondolható el, ha ugyanis a gondolkodás olyan teleológiát követ, melyben mindkét oldal szükségyszerűként jelenik meg. Az életnek el kell ismernie, hogy télosza az öntudatban rejlik; az öntudatnak pedig az életben saját maradandó alapját kell fölismernie. Az abszolút ént vagy istent ama lényként elgondolni, aki ember-ré lett; életére pedig az embernek az isten révén kell szert tennie.

A "lét", "viszony", "élet és megismerés" három logikai részének a Fenomenológia négy része felel meg, ugyanis nemcsak a viszony jut el a tapasztalathoz, hanem az az eszme is, amely lehetővé teszi a viszonyt. Hegel így a tudat három első alakját az öntudat kétszer három alakjával koordinálhatja, egészében tehát kilenc alakot mutathat be. A kategóriákhoz mint a dolog alapmeghatározásaihoz pedig a teleológia társul, hiszen Hegel eleget kíván tenni a lét, az élet és az öntudat, vagy másként az esse, a vivere és az intelligere instanciái kívánalmainak is. A tartalomjegyzékben Hegel az ész és az abszolút tudás közötti részeket "C" megjelöléssel, külön cím nélkül fogja össze. S ismét négy fenomenológiai rész felel meg a három logikai—spekulatív résznek, hiszen a szellem önmagáról alkotott, utolsóként szereplő tudását, mind vallásként, mind pedig abszolút tudásként mutatja be. "Az ész bizonyossága és igazsága" címet viselő V. rész annak a lehetőségét keresi, hogy a "tudó tudást" a tapasztalatba vezesse át. Az ebben a részben szereplő három fejezet mindegyikében három fenomenológiai alakot kell találnunk, hiszen a tárgyról való tudást és az öntudat önmagáról való tudását egy harmadik tényezőben, "a magában- és magáért-valóan reális individualitásban" szintetizálja. A tartalomjegyzékben ezt a részt Hegel egyszerűen így jelöli: "AA. Ész", s az igazság és bizonyosság dialektikája itt ténylegesen háttérbe szorul. Már az élet alapmeghatározásaival kapcsolatban egy olyan logikára volt kénytelen Hegel utalni, mely még nem volt kész, és akkori elképzeléseinek megfelelően sohasem készült el; olyan megfogalmazásokra rímelő megfeleléseket, mint amilyen a "világ lelke" és az "általános vér", csak a hegeli természetfilozófia akkori kifejtésében mutathatunk ki. Karl Rosenkranz arról számol be, hogy 1806 nyarán Hegel a fenomenológiát nemcsak logikába való bevezetésként adta elő, hanem a reálfilozófiáról szóló előadásban is "a természet ábrázolásába jelentős mértékben beleszötte a fenomenológiát".⁸ S megfordítva, az ész fenomenológiája gazdagon merít a természetfilozófia és a pszichológia leíró anyagaiból. Másfelől az erkölcsi szellem fenomenológiájának első része az erkölcsi szellem olyasfajta tanítását vázolja, amit inkább

⁸Rosenkranz, i. m., 214. o.

a konkrét reálfilozófiában, semmint a logikában vagy a spekulatív filozófiában keresnénk.

"Szellemként" a Fenomenológia "valamely nép erkölcsi életét" ragadja meg. A szellem alakjai nem pusztán a tudat alakjai, hanem a világ alakzatai: egy cselekvés pátosza például (mondjuk a családi hagyomány őrzése Antigónénál) a cselekvő ember számára világának intézményeiből fakad. Itt fejti ki a filozófus először azt, hogy mit fog át az erkölcsiség rendszere: a természetes erkölcsöt (a dologi és személyi jogot, a nyereség és az élvezet korporációbeli szerveződését, illetve a berendezkedések háború általi megrendülését), azután a családi kötelekeket, végezetül pedig a közigazgatást mint valamely népnek a kormányzat segítségével végzett közös ügyletét (azt a szférát tehát, melyre Hegel és kortársai a későbbiekben az "állam" fogalmát alkalmazták). Egy második részben azután azt mutatja meg, hogy az erkölcsi világnak ezt a telítettségét miként tapasztalják meg az emberek elsőként annak a természetes különbségnek a fényében, ami a férfiúi és a női nem eltéréseiből fakad: a férfi az emberi törvényre vigyáz, amit a polisz vagy a nép polgárai önmaguknak határoztak meg, az asszony életét viszont az isteni törvény határozza meg, mely a kiszámíthatatlan születésben és halálban érvényesül. Az ily módon kialakuló különbségekkel terhes "tudásból" a cselekvésnek, a bűn elkövetésének és a sors beteljesedésének tragikus folyamata adódik. Hegel az e folyamat által közvetített tapasztalatokat a görög tragédia felől tárgyalja. (A történelem legkorábbi szakaszaira irányuló későbbi kutatás ama kérdéseit persze még nem ismerte, hogy őseink vajon már az állatvilág és az ember-mivolt közötti szakaszon is nem voltak-e kénytelenek különbséget tenni a férfi és az asszony elváló szerepei között, hiszen ezeknek a furcsa lényeknek az utódai születésükkor még egyáltalán nem álltak a lábukra, hanem több évig védelmet és tanulást kívántak.)

A mítoszok felől tekintve, a görög tragédia olyan tapasztalatokat őriz, melyek a görögök találkozásának emlékét mutatják az erősen anyajogú előázsiai kultúrákkal. A természetjogról írott jénai tanulmányában Hegel visszanyúlt az "Oresteiá"-ra, a mykénéi királynemzetség tragédiájára, mely a régi és az új istenek harcát tükrözi vissza. A Fenomenológiában a thébai királyi nemzetségre koncentrál, így Szophoklész kerül előtérbe, s az "Antigóné" lép az "Odipusz"-drámák mellé. Vajon a család szerkezetének átalakulása idején, az "Antigóné" iránt táplált emez újabb keletű érdeklődésben — eltérően a századunkban szállóigévé vált Ödipusz-komplexustól — nem incestustapasztalatok felőli fenyegetettségnek mondjuk egyfajta Antigóné-komplexusa

jelentkezett-e?⁹ Nyilvánvalóan másról van szó: midőn bomlásnak indult az egykori "ház" (tehát a nagycsalád, mely egyben gazdasági egység is volt), a leánygyermek még egy átmeneti időszak erejéig a ház oltalmában növekedhetett föl, s a nagyvilágba küldött fiútestvére benne pillanthatta meg a harmonikus erkölcsösség mintáját. Miként fiatalkori barátja, Hölderlin, vagy későbbi berlini kollégája, Boeckh, úgy Hegel is két főhőssel bíró műként értelmezi az "Antigoné"-t: Antigoné családi kegyelet, Kreón (s tisztább módon Oidipusz) pedig állami érzület okán cselekszik, s emiatt elkerülhetetlen a konfliktus. Hegel mindazonáltal az ellentétet az elismerés egy folyamatként interpretálja; fölidézi ugyanis a tragédiának azt a mondatát, amit már a kereszténység szelleméről szóló frankfurti följegyzéseiben is idézett: "a szenvedésben ismerem fel vétkeket". Hegel kétségtelenül átértelmezi ezt a mondatot, hiszen Szophoklésznál Antigoné éppenséggel az istenek ítéletére hagyja, hogy ő vagy ellenfele vétkez-e. Hegel fölfogása szerint azonban a cselekvő ekként lehet tudatában saját (férfiúi vagy asszonyi módon fölfogott) igazsága egyoldalúságának, s ennél fogva bűnösségének és sorsa beteljesedésének.

Az ember ilyen tapasztalatokból tanulja meg, hogy öntudattal vállalja saját természetes rendeltetését (vagyis férfiúi vagy női szerepét). Ennek a tanulási folyamatnak a során a görög erkölcsiség világa lehanyaglott. Hegel a fiatalság erejére utal, melyen az "asszonyiság megkapja gyönyörét", s mely ugyanakkor a közös élet ügyletét magáncéllá teszi. Hegel utal Alkibiadészra, Szókratész tanítványára, akinek szicíliai kalandja vitte pusztulásba Athént. A magánjog kialakulásával a római világ teszi először igazán komolyan az egyes embert — minden másfajta különbségtételt megelőzően — személylé, vagyis jogok hordozójává. A saját igazságát közvetlenül kereső szellemről szóló a), b) és c) részek egyetlen hatalmas tapasztalati folyamat kiindulópontját, kollízióját és eredményét alkotják, mely processzus nemcsak történeti, hanem ugyanakkor maradandó szisztematikus jelentőséggel is bír. S amikor Hegel ezt követően az "elidegenedett szellemet a maga sajátlagos tapasztatainak útján követi végig, akkor pozitív értelmet kölcsönöz az elidegenedéssel kapcsolatos ama szójátéknak, ami a kereszténység szelleméről szóló

⁹Lásd G. Steiner: Antigones, Oxford 1984. Ezzel szemben lásd a következő írásokat: Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Hamburger Jahre, szerk. Ch. Jamme és O. Pöggeler, Bonn 1988, 40 skk., 55 skk., 291 skk. o. Az Antigoné-téma jelenlétéről Hegel biográfiájában: H.-Ch. Lucas: "Die Schwester im Schatten", lásd: O. Fürstin der Heimath. Glückliches Stuttgart, szerk. Ch. Jamme és O. Pöggeler, Stuttgart 1988, 284 skk. o. A következőkkel kapcsolatban Hegel Fenomenológiájában (1. jegyzetbeli kiadás), 256. o. (Az eredeti kiadásban 412. o.) Továbbá Hegels theologische Jugendschriften (6. jegyzetbeli kiadás), 284. o.

följegyzésekben csak negatív értelemben szerepelt. A munka, ami saját természetbeliségétől elidegeníti az embert, egyúttal önkiképződés is; a francia forradalom eseményei ekként helyezhetik jogaiba az erkölcsi világ egy új rendjét, melyben a gazdaságnak és a gazdálkodás jogi biztosításának az emancipált szférája kiveszi a maga részét a közös ügyletek igazgatásából. Hegel azonban fölhívja a figyelmet: a szellemnek el kell vándorolnia a morális szellem birodalmába ahhoz, hogy önmagát a maga saját mélységében megragadhassa. A szellemről szóló harmadik rész harmadik alrészében számos alakzatot találunk: "A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és megbocsátása". Kimutatható, hogy Hegel itt egy regény különböző stációit fejti ki, amit olyan barátaival, mint Hölderlin már tübingeni diákeveiben olvasott: Jacobi "Woldemar"-járól van szó. Vajon ezzel (mint ahogy korábban a Szophoklész drámáit vagy Diderot regényeit földidéző megállapításaival tette) irodalmi elemzést akart nyújtani? Már a Fenomenológia olyan olvasója, mint Karl Rosenkranz is épp ebben a fejezetben érzékelte azt, hogy Hegel saját korának alapvető szellemi beállítódásaival szembesíti önmagát. Valójában egy Novalis és egy Hölderlin sorsa áll az olyan alakok mögött, mint a széplélek vagy a kemény szív.¹⁰ Hegel mindazonáltal nem említi sem Jacobi regényét, sem kortársainak nevét. Nyilvánvalóan azon az állásponton volt, hogy a regény stációjának és saját kora álláspontjainak a bemutatásával sikerült neki egy dolog teljes szisztematikus kibontakozását ábrázolnia, azt, hogy a lelkiismeretet miként fűzi a jóhoz a dialektika, mely teljességgel "logikai" viszonyokat tükrözt; ti. a szellem mélységeinek bölcséleti megragadását láttatja.

A jót követő morális szellemnek el kell ismernie a rosszat, hiszen a rossz lehetősége nélkül nem volna szabadság. E végletes megkettőződésben és ennek meghaladásában jelenik meg Isten, mely maga ez az elismerés. A szellem evilágiságában vett létéhez és az adottságokra vonatkozó tudásához úgy társul a vallás, mint ahogy a vasárnap kapcsolódik a hétköznapiakhoz; az abszolútum mint szellem az isteninek egy végső értelem csírájába való világfelejtő visszanyúlásban keresi önmaga tudását. A szellem eddigi mozzanatai (tudat, öntudat, ész és szellem) a szellemben rejlő általánost a meghatározott-ra vagy a különösre választották szét. E mozzanatok nem az időben váltak el egymástól, leválásuk inkább e mozzanatok alakjainak köszönhető (gondoljunk

¹⁰Vö. Karl Rosenkranz: Von Magdeburg bis Königsberg, Berlin 1873, 435. o.; Gustav Falke: "Hegel und Jacobi — Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes", Hegel-Studien 22 (1988), 129 skk. Ez a dolgozat még egyszer összefoglalja a "Woldemar" és a Fenomenológia megfelelő fejezetei közötti megfeleléseket. Hölderlin sorsáról Schelling írásbeli és Sinclair szóbeli beszámolója alapján értesült Hegel.

például az egyes mozgására az érzéki bizonyosságtól az észrevevésig és az értelemig). A vallás alakzatait ezek felől az alakok felől nyerjük, oly módon azonban, hogy ehhez ezek az alakok új rendet képeznek. Valamennyi mozzanatot harmadik alakja olyan "csomót" képez, melyben az előrehaladás önmagához tér vissza. Ilyen visszatérést valósít meg az értelem, amikor fölismeri önmagát valamely dolog bensejében, majd pedig a munka, illetve a boldogtalan tudat. Ezekben a csomókban megtörik az alakok vonala, hogy újrakezdődjék, s hogy a harmadik alakzat után ismét megtörjön, majd kezdődjék megint újra. Ezek a törött különös vonalak (mindenkor szimmetrikusan három alakban) köteget alkotva fekszenek egymás mellett. A vallás a szellem önismereteként átnyúl ezen a kötegen, az első, a második és a harmadik alakon keresztül, hogy létrehozza saját alakjait.¹¹ A vallás a maga közvetlenségében természeti vallás, melyben a szellem önmagát természetes vagy közvetlen alakban tudja. A természeti vallás első alakja az istenit az érzéki bizonyosság módjára fényként határozza meg, mely a sötétségtől elkülönül. Igényt tarthat azonban az öntudat első alakjára is, mely az úr létének vágyaként van az érzéki bizonyosság mellett. S ily módon a fénynek ez a vallása isteni szózatként a következőt hirdetheti: "A fény a te ruházatot"; az iráni fényvallást tehát az Úr zsidó vallása felől mélyítheti el.

Valamennyi alakzatát a vallás a fenomenológia más alakjaira orientálódva képezheti ki. Ezzel egyúttal a logika alapmeghatározásaihoz is viszonyul, hiszen az érzéki bizonyosság a létre irányul, az öntudat első alakja pedig a fogalmat annak közvetlenségében próbálja megragadni. A természeti vallás második alakja a tudat és öntudat második alakjaihoz igazodik, tehát az észleléshez és az úr—szolga viszonyhoz. A szubsztanciális és az akcidentális közötti különbségtétel nyomán az isten lélekkel bíró növényként vagy állatként jelenik meg. A virágok vallásának ártatlansága ugyanakkor az indiai hitvilágban összefonódhat a kasztrendszerrel, az elő-ázsiai vagy egyiptomi hiedelmekben pedig az állatok vallásos tisztelete szolgálhatja az uralmat. A kézműves-mester vallása az értelem és a munka alakzatait követi. A magasabb, művészeti szellemiségű vallás ismét csak az érzéki bizonyossággal kezdi, az Istent egy kőben keresvén, még ha az a kő egy szobor matériája is; a kinyilatkoztatott vallás abból indul ki, hogy Isten semmiféle műalkotásban sem található meg, hanem "ebben" a véges emberben keresendő (Jézusban mint a Krisztusban). A kinyilatkoztatott vallás, ésszerű módon fölfogott kereszténységként, mindazt tartalmazza, ami létrejött a vallástörténetben; ennek a

¹¹Vö. Fenomenológia 366 sk. o. (Az 1. kiadásban: 632 sk. o.)

Szentháromság tanítását involváló vallásnak immár nem kell három különböző alakra tagolódnia. A vallás fenomenológiája ekként mintegy eszmei történelemként — mely a fenomenológia alakjaira, és így a logika alapmeghatározásaira orientálódik — a vallások összes lehetséges formáit adja meg. A valószínűs történelemben ezek a formák az esetleges konkrét helyzetek és egybemosódások torzító összjátéka nyomán alakulnak ki.

A vallás önmagában véve ugyan megbékélt a világgal, önmaga számára azonban a világi tudás és viszonyulás mellett áll; vallás és világi tudás egymás iránti kölcsönös elismerését így valamely abszolút tudásnak kell létrehoznia. Hegel ragaszkodik ahhoz, hogy a szellemnek először magában a valóságban — az erkölcs és a vallás történelmében — kell beteljesülnie, mielőtt a spekulatív filozófia tudományában elnyerhetné az e beteljesülésre alkalmas fogalmiságot. Ez az új korszakba — a tudás beteljesülésének korszakába — való átmenet Hegel szerint saját korában megy végbe. Az abszolút tudással nem olyan alakzatot ér el, mely a többi mellé rendelten áll, hanem mondhatni az összes alak nyalábjának kötelékére tesz szert. Az abszolút tudásnak ismét érzéki bizonyossággá kell lennie, mely saját specifikus teljesítményéről immár föl van világosítva, mely tudja, hogy csak a közvetlen létet látja, a többi spekulatív alapmeghatározás viszont nem jelenik meg számára. Minthogy viszont ezek az alapmeghatározások a tapasztalat folyamatában immár nincsenek kiszolgáltatva az eltávolíttatásnak, az abszolút tudás a logikában, a szellem sajátlagos tudományában, tudja bemutatni ezeket a meghatározásokat a maguk egyszerűségében (anélkül a folyamatos fölcserélődés nélkül, amit a magában-valóval és a magáért-valóval tesz a tapasztalás folyamata). A tapasztalat története beteljesültként önmagába zárul; így mondhatja Hegel, hogy a fogalom kioltja az időt: ami az időben összevissza volt, az immár örök rendbe gyűjtve áll előttünk. Az idő Hegel számára — a platonikus hagyományhoz hasonlóan — az örökkévalóság puszta képe; az időbeli és a történeti mindazonáltal olyan negativitást hordoz önmagában, mely mindenfajta korláton túlvezet.

A szellem fenomenológiája a tapasztalat "története", e tapasztalat "a fogalmilag megszervezett organizációja". A logika mozzanatait követi, s ezáltal fölfogja azt, hogy történelmileg egyáltalában mi lehetséges. Bár oldanunk kell a fenomenológia és a logika e spekulatív kötelékén és el kell ismernünk azokat az esetlegességeket, amelyek hozzátartoznak a természethez és a történelemhez. A Fenomenológia végéről a rendszerére visszatekintve Hegel így ezt mondja: "Önmagunk határait tudni annyit tesz, mint önmagunkat feláldozni tudni." A szabadjára bocsátott véletlenszerűség nyomán kibontakozik

az, amit a szó teljes értelmében "történelemnek" nevezünk (az a véletlenség, hogy az ideák szemléletét épp Görögországban fedezték föl, hogy azután ezt a kezdeményt egy bizonyos módon továbbadták stb.). A Fenomenológia zárómondata úgy fogalmaz, hogy ez az esetleges történelem és a fenomenológia mint a történetileg lehetséges fogalmilag fölfogott organizációja együtt a "fogalmilag fölfogott történelmet" alkotják, melyben a konkrét történelmet (Hegel értelmében logikailag) a történelmileg lehetségesre vonatkozó fenomenológiai fogalmakkal értjük meg. Ez a fogalmilag fölfogott történelem a szellem emlékezete és egyúttal trónja, "valósága". Miként a keresztény hitnek megfelelően Jézus a golgotai keresztről az Ember Fiaként az istenség ítélkező potenciájává és ezzel a történelem igazságává emelkedett, úgy válik a fenomenológiában az alakok logikája és organizációja azzá a mértékké, mely a történelmet fogalmilag fölfogott történelemmé teszi. Schiller "Freundschaft" című költeményével fejezi be Hegel a jénai ütközet éjjelén Fenomenológiáját, abban a meggyőződésben, hogy az Abszolút Szellem számára csak a szellemalakok egész birodalmának kelyhéből forr ki a Végtelen.

3. FENOMENOLÓGIA ÉS RENDSZER

Amikor Hegel 1808 tavaszán a nürnbergi gimnázium rektora lett, azonnal át kellett vennie a filozófia oktatását is. E tárgykörben a (magasabb) gimnázium alsóbb osztályát jog-, kötelesség- és vallástanra oktatták. Majd a két középső osztályt összefogták, s diákjaik propedeutikai szándékkal egy éven keresztül pszichológiát, majd további egy évig logikát hallgattak. A felsőbb osztály pedig összefoglaló enciklopédikus áttekintésben részesült. Reformok és átalakítások okán az első iskolaév Hegel életében megkésve kezdődött. Hegel a középső osztályoknak fenomenológiaként és pszichológiaként propedeutikai szellemtudományt /Geisteslehre/ akart előadni, s ehhez azt a könyvet — a Fenomenológiát — használni, melyet egy évvel korábban publikált; ehhez persze a mű legnehezebb gondolatmeneteit a legnagyobb mértékben követhetővé kellett tenni. Az egyes fenomenológiai alakzatok egyáltalában véve is új föladatot kaptak, hiszen immár arról volt szó, hogy a tudás módzatainak tárgyalásában leljük föl azt a gondolkodásmódot, melyet a filozófia vindikál magának. Az érzéki bizonyosságnak például immár nem a deiktikus szavak használatából kell megtudnia azt, hogy az ő kimondott tudása mindenkor komplex általános, és ezzel meghaladja a tiszta létet. Most már inkább "érzéki tudatról" van szó, mely érzékelési képességének köszönhetően megtagasztalja a külsődleges tárgyakat, s az egyáltalában vett tudást is az ilyen

érzékeléshez kapcsolja. Az észlelés bemutatásának elsődlegesen nem arra kellett törekednie, hogy begyakoroltassa a reláció kategóriáinak használatát; hanem inkább olyan tudásmódot mutat be, melyben a kategóriák formálják az érzéketes adottságokat. Az értelem a dolgok "belsejével" foglalkozik, nem annyira az erővel, mint a viszony "eszméjével"; s a kifejtés végén ekként az életre vonatkozó utalás is elmaradt.

S azonnal döntő átalakuláson megy keresztül az öntudat fenomenológiája: az öntudatot Hegel "gyakorlati tudatként" fogja föl, melynek azonban először föl kell emelkednie az általánossághoz. Ezáltal elhagyhatók a sztoicizmus, a szkepticizmus és a boldogtalan tudat alakzatai. S a megfigyelő tudat bemutatásához eljutva Hegel megszakítja a kifejtést. Ám nem a pszichológiára tér át, hanem még a logika kérdéseivel foglalkozik; nyilvánvalóan a diákok eme csoportjának is legalább az első pillantás erejéig betekintést kívánt nyújtani mindkét propedeutikai diszciplínába, tehát mind a pszichológiába, mind a logikába. Nem állt-e azonban ellen maga a dolog az ilyenén tárgyalásmódnak? Ha Hegel bevonta volna a Fenomenológia későbbi alakjait, akkor már a szellemnek azzal a "benső tevékenységével" foglalkozott volna, amit tulajdonképpen fönne kellett tartani a pszichológiának. S a következőkben, tanévről tanévre tervszerűen változtatva a pszichológia és a logika oktatását, a fenomenológia előadását is megtörte az észhez vezető úton, hogy a pszichológiát bekapcsolhassa a kifejtésbe. Mindeközben az öntudat fenomenológiájának átalakítását következetesen az új funkció-meghatározás szellemében vitte tovább.¹²

A középső osztályok esetében a prodeputikai szándékú fenomenológiának és pszichológiának a gondolkodáshoz kell bevezetnie. Ez a gondolkodás mármost terítékre kerül az Enciklopédiában is, abból a szempontból, hogy miként különbözik a szellem többi tevékenységétől. Hegel már 1803/04-es természet- és szellemfilozófiai vázlataiban is megmutatta, hogy milyen "potenciák" tesznek lehetővé egy "népet". Eközben visszanyúlhatott az arisztotelészi Politika bevezető fejtegetéseire: az embereknek szükségképp kell érintkezniük egymással, ha poliszt akarnak létrehozni; a kézi eszközökkel végzett munkának kell fedeznie az élethez szükségességeket, a családon belül pedig a generációknak kell megtalálniuk szaporodásuk föltételeit. Az 1805/06-os reálfilozófia ezeket a potenciákat egy további egységes szempontnak megfelelően igyekszik bemutatni, amikor is az ént intelligenciaként és akaratként

¹²A vonatkozó kéziratok kiadását (melyek néhány évvel ezelőtt ismét fölbukkantak) H. Schneider készíti elő a Hegel-Studienben. Lásd továbbá Kunio Kozu: Das Bedürfnis der Philosophie, Bonn 1988.

értelmezi. A szellem eme, fogalma szerinti reálfilozófiai fejlődését Hegel elhatárolja a tudat tapasztalatának történetétől. Hegel úgy fogalmaz, hogy a dolog magábanvaló reflexiójával és a névre irányulva önmagán bírja az ént; mégis annak a módnak a bemutatása, ahogy az értelem a dolgok bensejében önmagát találja, "a tudat tapasztalatához" tartozik.¹³ A nürnbergi gimnáziumi tanítás során a propedeutikai fenomenológia és pszichológia, illetve a szellemről szóló enciklopédikus tanítás változtatása arra az eredményre vezetett, hogy nürnbergi iskolai éveinek végén Hegel az Enciklopédiában a fenomenológia és a pszichológia (a tudatról és a szellemről szóló tanítás) elé antropológiát illesztett, amit a lélekről szóló tanításként fogott föl.

Az antropológia, fenomenológia és pszichológia révén immár az a szubjektív szellemről szóló tanítás is megkérdőjeleződik, mely a heidelbergi és berlini enciklopédiai kompendiumban szerepelt. Az antropológiából kiderül, hogy az ember mint lélek "természetes módon" határozódik meg: életkorbeli különbségek, klimatikus és lokális hatások, a magnetizmus és szomnambulizmus sokat tárgyalt jelenségeinek okán. A fenomenológiának azután azt kell megmutatnia, hogy a tudat miként válik el a tárgytól és a többi tudattól, majd hogyan lép túl ezen az elváláson. A pszichológia így ki tudja mutatni a szellemnek azt a képességét, mely az objektív és az abszolút szellemet lehetővé teszi. Az antropológia és a pszichológia már régen kidolgozott tudományok anyagait használja föl; s mivel a fenomenológia esetében erről nincs szó ugyanebben az értelemben, a szubjektív szellem filozófiája részeként mindig is vitatható maradt. Mindenesetre ezt az enciklopédiai fenomenológiát világosan meg kell különböztetnünk az 1807-es fenomenológiától (csakúgy, mint a nürnbergi évek propedeutikus fenomenológiájától és pszichológiájától). Rögtön az érzéki bizonyosság tárgyalásánál (a berlini Enciklopédia 418. paragrafusában) Hegel utal korábbi művére, és azt mondja, hogy az "itt" és "most", másként szólva a tér- és időbeli egyszerűség tulajdonképpen a szemlélethez tartozik (azaz nem az érzéki bizonyossághoz, ahogyan azt az 1807-es mű állította, hanem ahhoz a képességhez, melynek révén a szellem magára ölti a tér- és időbeli meghatározottságot). Hegelnek ez a megjegyzése átsiklik afölött, hogy az 1807-es Fenomenológia az olyan deiktikus szavakat, mint az "itt" és a "most", eltérő funkciók felől, annak példaként mutatta föl, hogy az ember miként tanulja meg a logikai meghatározások használatát;

¹³Hegel: Gesammelte Werke 8. köt., 196. o. (= Hegel: Jenaer Systementwürfe III., szerk. R.-P. Horstmann, Hamburg 1987, 181. o.) A következőkhöz lásd Udo Rameil: "Der systematische Aufbau der Geisteslehre in Hegels Nürnberger Propädeutik", Hegel-Studien 23 (1988).

nem pedig enciklopédikusan a szubjektív szellem képességeinek bemutatására törekedett.

Jogfilozófiájában (1820/21) Hegel a moralitás tárgyalása során kifejezetten hivatkozott a morális világnézet fenomenológiai ábrázolására és az antik tragédia fenomenológiai értelmezésére.¹⁴ Az 1821-es vallásfilozófia első előadása pedig mintha az 1807-es Fenomenológiát tartaná annak a műnek, mely fölmutatta a vallásos álláspont szükségszerűségét. Annak az immár ellenőrizhetetlen hagyományozódásnak megfelelően, amit Bruno Bauer vett föl emez előadások második kiadásába, Hegel ráadásul még a Fenomenológia "Bevezetés"-ének bizonyos megfogalmazásait is fölhasználta: a szellem által tudottaknak a szükségszerűsége rejtve marad öelöttte, s csak a filozófiai vizsgálódás számára tárulkozik föl; bizonyos ponton azonban (az erkölcsi szellemen) a két fejlődés összekapcsolódik. A hagyomány alaposabb vizsgálata azonban azt mutatja, hogy a logikába való bevezetésként Hegel a Fenomenológiát immár nem veszi igénybe, s alakzatait a logika mozzanataival immár nem hozza vonatkozásba. A fenomenológiai kifejtést inkább a dolognak arra a kibontakozására vonatkoztatja, mely a logikától a reálfilozófia lépcsőfokaig terjed. Ha a valóságos szellem öntudata fölveszi ezt a szubsztanciális szükségszerűséget, úgy egyben eljut a vallási álláspontra.

Hegel még berlini tanárévei során is azon az állásponton volt, hogy a szellem történetét "logikailag" kell megragadni. A történelem menetének általa hirdetett logikai—spekulatív szemléletmódját azonban nemigen tudta a maga összes konzekvenciájában kifejteni. Az új szellemtudományok egyeteme inkább őt magát is arra kényszerítette, hogy újraorientálódjék. A szellem fenomenológiájának papírra vetése idején Hegel még azon a meggyőződésen volt, hogy az emberi szellem az iráni fennsíkon találta meg önmagát és azután ereszkedett le Indiába és Elő-Ázsiába. (Hegel szembe fordult a Schlegel fivéreinek India-kultuszával, és másokkal együtt a perzsa kultúra jelentőségét hangsúlyozta, ahol Zarathustra igen korán föllépett.¹⁵) Berlinben Hegel Kína történetét is tanulmányozta, s így végeredményben a világtörténelem menetét a Nap pályájával hasonlította össze, mely a "Keletről" indult, hogy azután

¹⁴Vö. a 135. paragrafust és a 140. paragrafushoz tartozó lábjegyzetet, valamint a 166. paragrafust; lásd még a 35, 57 és a 124. paragrafusokat. A következőkben pedig: Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, szerk. W. Jaeschke, 1. rész, Hamburg 1983, 138. o.

¹⁵Vö. ehhez Hegel viszonyát Othmar Frank utalásaihoz a perzsa vonatkozásokról, továbbá ezzel kapcsolatos megjegyzéseimet a Die Frage nach der Kunst című kötetemben, Freiburg—München 1984, 66 skk. o. Hegel a kronológiában Johannes von Müllerhez kapcsolódott, vö. Johannes von Müller — Geschichtsschreiber der Goethezeit, szerk. Ch. Jamme és O. Pöggeler, Schaffhausen 1986, 298 skk. o.

nyugaton áldozzon le. Filozófiatörténetében Hegel különös nyomatékkal hangsúlyozza, hogy a történeti alakok a logika mozzanatainak felelnek meg; az állított párhuzamosság azonban homályos és ellentmondásos marad. A szellem történetéről szóló nagy előadások körében a Filozófiatörténet a legelső; már 1805/06-ban, a Fenomenológia kidolgozása idején is tartott Hegel filozófiatörténeti előadásokat. A jénai előadásait tartalmazó füzet megfelelő részeit Hegel ráadásul Berlinben is egyre intenzívebben használja föl. A bevezetés azonban a szöveget gondozó Michelet szerint "használatatlanná" vált; ez azonban azt jelenti, hogy az 1805/06-os előadás a berlini előadásokhoz képest még más koncepciót vett alapul.

Mínthogy, Michelet-nek és Rosenkranznak köszönhetően, ismerjük az 1805/06-os előadások zárószavait, láthatjuk, hogy az előadás erőteljesen kapcsolódott A szellem fenomenológiájához.¹⁶ Hegel azt mondja, hogy "a világ új korszaka köszöntött be". Ezt a tételét azzal igazolja, hogy a Fenomenológia nagy részeinek mozgását a filozófiatörténet eredményeként mutatja be. Ebben az értelemben úgy fogalmaz, hogy a szellem leválasztott magáról mindenfajta tárgyi tudást (miként ezt a Fenomenológia "A) Tudat" része megmutatja; a véges öntudat harca az abszolúttal befejeződött, akárcsak a Fenomenológia "B) Öntudat" részében); a szellem mint abszolút öntudat, mely egyúttal véges, a természetén, erkölcsön és művészetén át vezető útja révén (a Fenomenológia C) részének megfelelően) végre a tudomány formájában szeretné tudni önmagát. Arról is vannak tudósítások, hogy a görög filozófia egyes szövegeit (mindenekelőtt Arisztotelészt) ezekben az előadásaiban Hegel új fordításban használta föl. Ebben a szellemben mondja a Fenomenológia Előszava, hogy az élet alapmeghatározását új módon viszi tovább, s eközben nemcsak Az ítélőerő kritikájára hivatkozik, hanem Arisztotelész és az újplatonikus filozófia recepciójára is. Arisztotelész számít az első újplatonikusnak, aki a gondolkodás gondolatát életként és ugyanakkor valóságként ragadta meg, a valóságot (energeia) pedig teleológiai folyamatként (entelecheia). Nem véletlenül helyezte el a későbbiekben, Enciklopédiája záró gondolataként, Hegel görögül a Metafizikának azokat a szavait, amelyek épp ezt a koncepciót foglalják össze.

Saját gondolkodásának fejlődéstörténeti megközelítése idegen maradt Hegeltől, s ennél fogva azzal sem törődött, hogy A szellem fenomenológiája,

¹⁶K. Rosenkranz, i. m., 202. o.; továbbá Hegel: Sämtliche Werke (Glockner-féle jubileumi kiadás), 19. k., 689 sk. o. Általában is érdemes megnézni Michelet előszavát a filozófiatörténeti előadásoknak ehhez a kiadásához. A következőkhöz: A szellem fenomenológiája, 20. o. (az 1. kiadásban: xxv sk. o.)

mint korai gondolkodása tulajdonképpen terméke, miként illeszthető későbbi rendszerébe. Ennek az alapja nemcsak a történelem újfajta szemléletében keresendő, hanem és mindenekelőtt a logika és a spekulatív filozófia átalakításában. A Logika 1805/06-os tervének két első, létről és viszonyról szóló részét Hegel a nürnbergi évek során az "objektív logika" két könyvévé fejlesztette tovább (a "Viszony" megjelölés a "Lényeg—jelenség" viszony fényében a "Lényeg" megjelölésre változott). A logika 1805/06-os kialakítása szempontjából döntőnek bizonyult, hogy Hegel bevezette az életnek és ezzel a teleológiai folyamatnak a meghatározásait; ez az élet azonban (ha hihetünk a logika Fenomenológia-beli tükröződésének) kétszer is előfordul: először az "Élet és megismerés" részben, azután pedig "a tudó tudás" részben a természet eszes megfigyelése felől. Hegel eltávolította ezt a megkettőződést, amikor az 1805/06-os logika-koncepció négy utolsó részét újra tagolta és A logika tudománya harmadik könyvében szubjektív logikaként foglalta össze. A Logika egyes részeinek aránya eközben hasonló aránytalanságokat öltött, mint a Fenomenológiában az alakzatok bemutatásának szentelt részek, csak fordított értelemben. A Fenomenológiában az érzéki bizonyosságról, illetve a szellemről szóló, azonos rangú fejezetek 16, illetve 249 oldalt foglalnak el; az ezeknek megfelelő fejezetek a létről, illetve a jó eszméről A logika tudományában viszont 329, illetve 8 oldalt kaptak! Vajon milyen motívumok felelősek ezért az aránybeli eltolódásért?

Érvelhetünk azzal, hogy Hegel belátta: az eszméről szóló tanítás nem illik a logikába. Hiszen nürnbergi vázlataiban még azzal a gondolattal foglalkozott, hogy az élettel párhuzamosan bevonja a szépség eszméjét is, ám később ezt az esztétikába utalta. Nem kerül-e ellentmondásba azonban A logika tudománya azáltal, hogy az élet eszméjével ilyen nagy terjedelemben foglalkozik, a jó eszméjével viszont már nem? Karl Rosenkranz például mindkét eszmét a természetfilozófiába és a gyakorlati filozófiába utalta, és helyettük 1858/59-es Wissenschaft der logischen Ideejében a kategóriák kifejtéséhez még egy okságtant és egy teleológiát illesztett. Ám a hegeli logika e kantianizáló értelmezésének fényében nem kényszerülünk annak a kérdésnek a fölvetésére, hogy az áthagyományozott formális logika alkalmas-e egyáltalában arra, hogy a kategóriák kifejtésének "a" vezérfonalát kínálja? Vajon előfeltételezhető-e, hogy a transzcendentális logika "a" kauzalitást mutatja fel — mely azután különböző területeken természeti kauzalitásként vagy a szabadság kauzalitásként kerül alkalmazásra? Vajon a gondolkodást nem kell-e az élettel, az elméletet pedig a gyakorlatival és a poietikussal összefonódottan szemlélni, úgyhogy a logika lezárásaként egy ennek megfelelő

eszmétan még szükséges marad? Hegel ezt az eszmétant rendkívül elnagyolt töredékekre redukálja, hogy a logikát "a" módszerről szóló fejtegetésekkel fejezhesse be. Vajon ezáltal nem válik-e képtelenné arra, hogy a szellemet a maga történetével együtt adekvát módon emelje ki az élet teleológiájából? Mivel Hegel az eszmétant a lehető legnagyobb mértékben a reálfilozófiára hagyta, az Enciklopédia 25. paragrafusában azt állította, hogy megfelelés áll fenn a Fenomenológia alakjai és a rendszer egész menete között. Elismerve ugyan, hogy a gondolat objektivitáshoz való három álláspontjának ábrázolása csak külsődleges-történeti módon nyújt a logikához bevezetést, ugyanakkor azonban panaszkodott az 1807-es Fenomenológia igen szövevényes tárgyalásmódjára, mely nem állt meg "a puszta tudat formális összetevőinél", hanem a fenomenológiai bevezetésbe a morált, az erkölcsöt, a művészetet és a vallást, s ekként a rendszer, azaz a reálfilozófia "konkrét részeinek" tartalmát is bevonta.

A szellem fenomenológiája Hegel gondolkodása számára sorsdöntő műnek bizonyult: nyilvánvalóvá tette a rendszerfejlődés válságát, amennyiben teret nyitott a történeti tapasztalásnak; egyúttal e válság meghaladására is kísérletet tett egy olyan logika kidolgozása révén, amely fölvette alapmeghatározásai közé az "életet" és a "szellemet". A hegeli logika sorsa a maga részéről azt a kérdést veti föl, hogy nem hagy-e kívánnivalót maga után a rendszernek ez a logikai megalapozása? Ez a kérdés húzódik meg a hegeli filozófia hatástörténetének hátterében is. Marx a spekulatív dialektikát a természet és a történelem folyamatának megértésébe vezette át; eközben azonban nem maradt-e meg a dialektika teleologisztikus és totalisztikus alapvonalánál? Kierkegaard arra törekedett, hogy azt a "hirtelen váltást", amiben Platón szerint végbemegy a fogalmak egymásba való átcsapása, a pillanatként ragadja meg; az egzisztencia kísérletező dialektikájában azonban nem sikerült új módon meghatározni a tulajdonképpeni logikait. Sajátlagosan A szellem fenomenológiája recepciója szenvedett abban a betegségben, hogy figyelmen kívül maradt a rendszerhez fűződő változatos viszonya. Az 1807-es mű, a propeudeutika és az enciklopédia különböző Fenomenológiáit Gablertől Sartre-ig egymással keverve szokták elővenni, és ezzel félreismerni. Kojève számára a Fenomenológia logikai betétjei már csak azt a tojáshéjat jelentették, amit a történelem új fölfogása érdekében még el kell távolítani. Így azonban Kojève szükségképpen félreértette, hogy az élet és az öntudat közötti viszony miként kerül az életre-halálra folyó harc fényében először tapasztalásra. Amikor ezt a példát reálfilozófiailag fogja föl, értelmezésében Hegel totalitáriussá válik, de ezt az elképzelést már eleve cáfolja az, amit Hegel maga

társadalom- és történelemfilozófiának mond. Allan Bloom Kojève-olvasata pedig, aki szerint ezek az előadások a historizmus következményeitől óvnak, nem érinti a tulajdonképpeni kérdéseket. Így az is megmagyarázatlanul marad, hogy a hegelianizmus totalizáló túlkapasztatát valóban nem kell-e fölcserélnünk az egyes, mégha rendezetlen tapasztalatokkal.¹⁷

A szellem fenomenológiájának Előszavában azt mondja Hegel, hogy a filozófiának immár nem szabad a tudás pusztá szeretetének maradnia (mely azután "hirtelen" talál célba); a tudás szeretetének valóságos tudássá és ennél fogva tudománnyá és rendszerre kell válnia. S a filozófia úgy lesz valóságos tudássá, ha a szubsztancia szubjektummá válik, vagyis ha az óusziát az energeiára vezetjük vissza, ez utóbbit viszont olyan folyamatként fogjuk föl, melyben az igazság bizonyossága önmagát önmaga felől biztosítja. A Fenomenológia végén Hegel maga mutat rá, hogy e folyamat végigviteléhez be kell vonni az időt: s az idő a létező fogalom; amikor azonban a szellem abszolútuma beteljesedéséhez jut, akkor az idő ekként nyert fogalma kiolthatóvá lesz (vagyis az idő által elpusztítottak helyet kaphatnak egy "örök" rendben). Fennmarad a kérdés, hogy az időnek és a fogalomnak ezt az összefonódását vajon át lehet-e venni: nem maradt-e Hegel kezdeménye a hagyományos elképzelések keretein belül, vajon képes-e azoknak a problémáknak a megoldására, amelyek mintegy rászakadtak?¹⁸ A szellem fenomenológiája legalábbis mindvégig ellenfelünk lehet annak a törekvésnek a során, hogy a filozófiát újólag földadatához vezessük és új formát kölcsönözzünk neki. E hegeli műre érvényes ennél fogva a megjegyzés, amit Nietzsche mondott a "Vannak 'német klasszikusok'?" kérdésre válaszolva: "Lehetséges az emberiségnek egy olyan emelkedett állapota, melyben a népek Európája a homályos enyészeté lett, s melyben

¹⁷Mivel Kojève előadásai a hegeli Fenomenológiáról (vö. 4. jegyzet) kiemelkedő jelentőségre tettek szert az amerikai filozófia Hegelhez fűződő viszonyában, kiadjuk, Allan Bloom (aki Hegeltől és Nietzsche nihilizmusától mint a historizmus következményeitől akart óvni) Hegelt ahhoz az ótestamentumi prófétához hasonlítja, aki megáldotta a kiválasztott népet akkor, amikor valójában megátkoznia kellett volna. Leo Strauss álláspontjának Bloom bestsellerében The Closing of the American Mind (New York 1987) való trivializálása képtelennek bizonyul rá, hogy a tényleges történelemben munkáló szándékokat és Hegel inkriminált filozófiájának, valamint követőinek szándékait jobban megértse.

¹⁸Lásd ehhez: A szellem fenomenológiája, 429. o. (az eredeti kiadásban 756. o.). Ha a hegeli Fenomenológiával, a fogalom és az idő közötti viszony új meghatározása révén, egy "hermeneutikai" filozófiát állítanánk szembe, úgy ennek nem volna szabad a történeti megértést univerzalizálnia, hanem a magyarázat és a megértés különböző teljesítményeit a maguk sajátosságában kellene megragadnia és "taglalnia"; ezzel kapcsolatos utalásaimat lásd: Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Freiburg-München 1983, 139 skk., 247 skk., 365 skk. o. A következőkhöz lásd a 126. aforizmat Nietzsche Menschliches, Allzu Menschliches című könyve második kötetének "Der Vanderer und sein Schatten" című részében.

ugyanakkor Európa még harminc igen régi, soha el nem avuló könyvben él tovább."

(Fordította **Mezei György**)

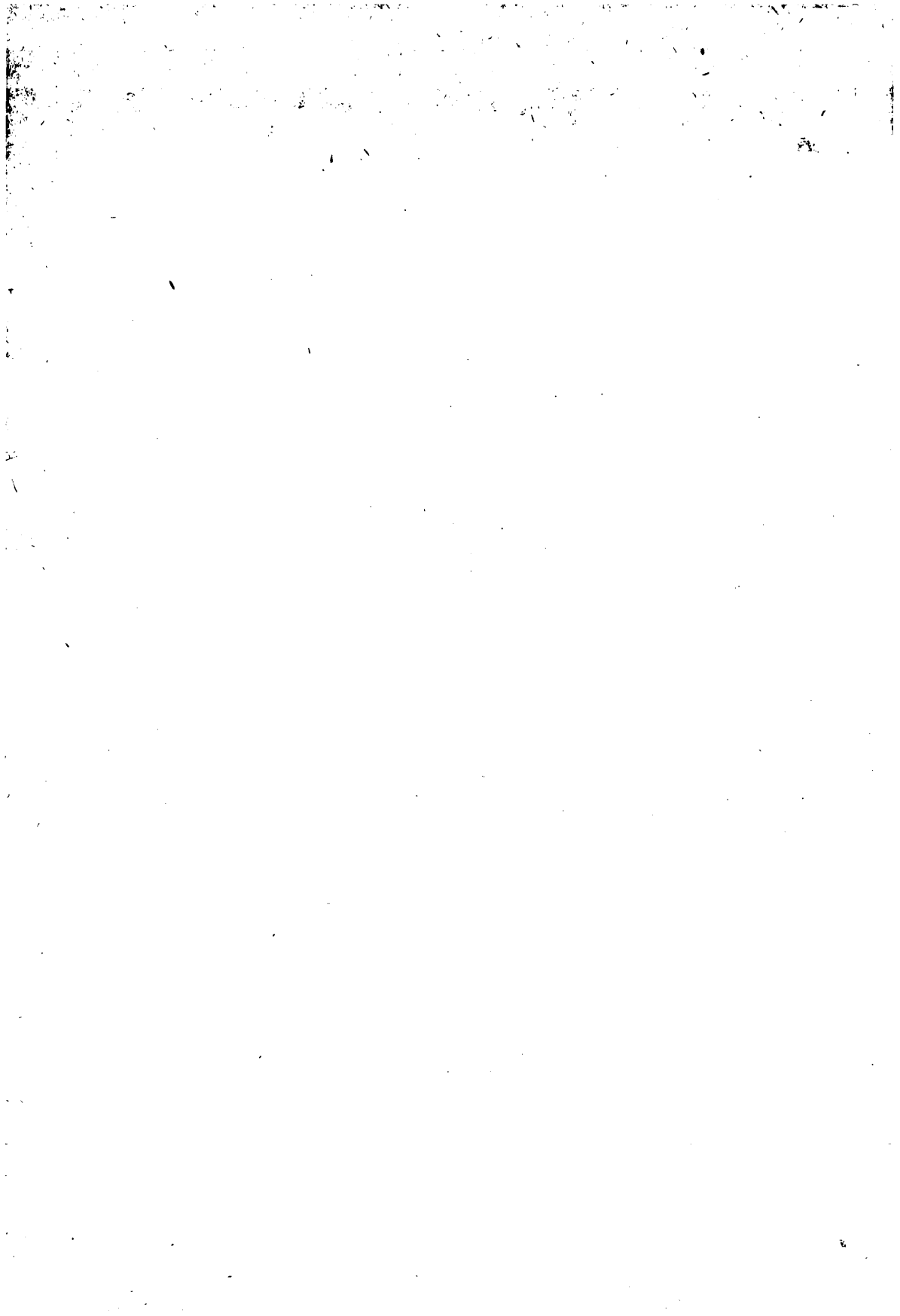
RESÜMÉE

Otto Pöggeler: Ansatz und Aufbau der "Phänomenologie des Geistes"

Die Phänomenologie des Geistes ist dem Denken Hegels zum Schicksal geworden: sie legte die Krisis der Systementwicklung offen, indem sie der geschichtlichen Erfahrung Raum gab; zugleich suchte sie diese Krisis zu überwinden durch eine Logik, die "Leben" und "Geist" in ihre Grundbestimmungen aufnahm. Das Schicksal der Hegelschen Logik führt sienerseits zu der Frage, ob diese logische Gründung des Systems nicht unzulänglich blieb. Diese Frage steht auch hinter der Wirkungsgeschichte von Hegels Denken. Marx wandelte die spekulative Dialektik um in das Begreifen des Prozesses von Natur und Geschichte; behielt er aber nicht den teleologischen und totalisierenden Grundzug der Dialektik bei? Kierkegaard wollte jenes "Plötzliche", in dem sich nach Platon der Umschlag der Begriffe vollzieht, als den Augenblick fassen; doch wurde in seiner experimentierenden Dialektik der Existenz das eigentlich Logische nicht neu bestimmt. Die Rezeption speziell der Phänomenologie des Geistes krankte daran, daß ihr wechselndes Verhältnis zum System nicht bedacht wurde. Von Gabler bis Sartre hat man die unterschiedlichen Phänomenologien des Werkes von 1807, der Propädeutik und der Enzyklopädie promiscue herangezogen und damit verkannt. Für Kojève sind die logischen Einschlüsse in der Phänomenologie nur noch die Eierschalen, die von der Geburt eines neuen Begreifens von Geschichte abgetan werden müssen. So aber muß Kojève mißverstehen, in welcher Weise das Verhältnis von Leben und Selbstbewußtsein zuerst vom Kampf auf Leben und Tod her zur Erfahrung gebracht wird. Indem er dieses Exempel realphilosophisch auffaßt, wird seine Hegeldeutung faschistoid, ist aber von vornherein widerlegt durch das, was Hegel selber in der Sozial- und Geschichtsphilosophie sagt. Wenn Allan

Bloom Kojèves Vorlesungen als Warnung vor den Folgen des Historismus herausgibt, bleibt er ohne Bezug zu den wirklichen Fragen. So bleibt auch unerörtert, ob der totalisierende Zugriff des Hegelianismus heute nicht in der Tat ersetzt werden muß durch den Bezug auf einzelne, wenn auch zerstreute Erfahrungen.¹⁷

In der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes sagt Hegel, daß die Philosophie nicht länger eine bloße Liebe zum Wissen bleiben soll (die nur "plötzlich" ins Ziel kommt); die Liebe zum Wissen solle wirkliches Wissen und damit Wissenschaft und System werden. Wirkliches Wissen wird die Philosophie, wenn die Substanz Subjekt wird, also die Ousia der Energeia überantwortet wird, diese aber zu einem Prozeß wird, in dem die Gewißheit des Wahren sich ihrer selbst versichert. Am Schluß der Phänomenologie gibt Hegel selber an, daß für den Vollzug dieses Prozesses die Zeit eingesetzt werden müsse: die Zeit sei der Begriff, der da sei; wenn aber das Absolute des Geistes zur Vollendung komme, könne der gewonnene Begriff die Zeit tilgen (also das in der Zeit Zerstreute einer "ewigen" Ordnung übergeben). Die Frage bleibt, ob diese Verflechtung von Zeit und Begriff übernommen werden kann: bleibt nicht Hegels Ansatz traditionell, bewältigt er die Probleme, die in ihm aufgebrochen waren? In jedem Fall kann Hegels Phänomenologie des Geistes für uns ein Widerpart sein, wenn die Philosophie neu ihrer Aufgabe zugeführt werden und eine neue Gestalt gewinnen soll. Von diesem Hegelschen Werk gilt somit, was Nietzsche zur Frage "Gibt es 'deutsche Klassiker'?" sagt: "Es ist ein hoher Zustand der Menschheit möglich, wo das Europa der Völker eine dunkle Vergessenheit ist, wo Europa aber noch in dreißig sehr alten, nie veralteten Büchern lebt".



DOKUMENTUM

SCHELLING HEGELRŐL:

A MÜNCHENI ÉS BERLINI ELŐADÁSOKBÓL

Fordította Seress L. Attila és Toronyai Gábor

Szerkesztette és a bevezetést írta Fehér M. István

SCHELLING HEGEL-KRITIKÁJA
ÉS A LEGÚJABB KORI FILOZÓFIA KEZDETEI

Fehér M. István

Az emberi szabadságról szóló, 1809-ben megjelent értekezését követően Schelling hallgatásba burkolózott. Alkalomszerű, többnyire rövidebb lélegzetű írásoktól eltekintve a csöndet 1854-ben bekövetkezett haláláig nem törte meg. Az alkotói véna kimerülését illető, már Schelling életében lábra kapott híresztelés mindazonáltal minden alapot nélkülöz: nem csupán az 1850-es évek végén a hagyatékából kiadott berlini előadások terjedelmes, több mint kétezer oldalas korpusza szól e vélekedés ellen, hanem legalább annyira az is, ami sajnálatos módon az utókor számára immár örökre hozzáférhetetlen marad — a filozófus fia által sajtó alá nem rendezett kéziratok tömege. A müncheni egyetem könyvtárának pincéjében őrzött láda ugyanis, mely Schelling több ezer oldalas kiadatlan kézírásos hagyatékát tartalmazta, az 1944. július 11–13-i bombatámadások alatt teljesen megsemmisült;¹ e munkákba így többé nem nyílik már számunkra betekintés.

Az 1810-es években Schelling újra és újra hozzálát rendszere újrafogalmazásához. A szabadságtanulmányhoz kapcsolódó mű, a Weltalter különböző fogalmazványait veti papírra; aktivitása nem hogy csökkenne, "intenzívebb, mint valaha".² A mű egyes részeit nyomdába is adja, hosszú fejezetek már ki vannak szedve, Schelling azonban habozik: elégedetlen a fogalmazványokkal, javítani, majd újrafogalmazni kezdi a levonatokat, nem tudja rászánni magát, hogy az egymást követő fogalmazványokból egyet is megjelentessen. Az egész évtized az egymást követő Weltalter-vázlatok kidolgozásával telik el. A húszas évek elején azután Erlangenben, az egyetemi tanítás újrafelvételével kezdenek kibontakozni késői filozófiájának alapvonalai. 1821 nyári szemesz-

¹Vö. Manfred Schröter: "Vorwort". F. W. J. Schelling: Die Weltalter. Fragmente (Schellings Werke, Münchener Jubiläumsdruck, Nachlaßband), sajtó alá rendezte M. Schröter, Beck, München 1946, VII. o.; Horst Fuhrmans: "Einleitung". F. W. J. Schelling: Initia philosophiae universae, sajtó alá rendezte H. Fuhrmans, Bouvier, Bonn 1969, IX sk. o.

²Luigi Pareyson: "Presentazione". Az általa szerkesztett Schelling: Presentazione e antologia c. kötetben, Marietti, Torini 1975, 58. o.

terén "A mitológia jelentőségéről és eredetéről" tart előadást; olyan témákat tárgyal, melyek megváltozott formában azután az 1840-es évek berlini előadásai során merülnek fel, s a hagyatékából az 1850-es években "Történeti-kritikai bevezetés a mitológia filozófiájába" címmel kerülnek kiadásra.³ Egy 1828-as előadás témája pedig már a mitológia filozófiájának teljes anyaga.⁴

"Az újabb filozófia történetéről" Schelling 1822 nyarán tart először kollégiumot, mely azután az 1827-es müncheni filozófiatörténeti előadások alapja lesz.⁵ E filozófiatörténeti előadásokat Münchenben — amint az hallgatói jegyzetekből nyomon követhető — egészen az 1830-as évek közepéig ismételtelen előadta.⁶ Schelling szándéka itt — amint az előadások első mondataiból kitűnik — korántsem egyfajta semleges filozófiatörténeti ábrázolás: sokkal inkább saját újjáalakított rendszeréhez kíván bevezetést nyújtani oly módon, hogy megmutatja: az újkori filozófia történetében hogyan alakultak azok a problémák, melyeket saját — immár átalakított — rendszere révén most megoldani remél. Miután a filozófia is a kor gyermeke, s állandó fejlődésben van — írja —, mindenki, aki kisebb vagy nagyobb lépést szeretne itt előre tenni, önmagától hajlani fog arra, hogy a múlthoz való viszonyát ábrázolja, és pedig abból a célból, hogy ily módon tegye világossá, "a fejlődés vagy a nyugalom mely pontjáról szándékozik a tudomány fonalát felvenni s mely közeli cél irányában szeretné azt előmozdítani".⁷ Ezt az általános jellegű megfontolást azonban adott esetben még jobban erősíti az az igény, melynek értelmében itt nem pusztán új módszerről vagy egyedi tárgyakat érintő megváltozott nézetek előadásáról van szó, hanem éppenséggel "a filozófia

³K. F. A. Schelling: "Vorwort des Herausgebers". F. W. J. Schellings *sämtliche Werke*, sajtó alá rendezte K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart—Augsburg 1856—61, XII. köt., V. o.

⁴Vö. H. Fuhrmans, i. m. XV. o. — A "mitológia filozófiája" az — írja Pareyson —, amivé a "világkorszakok rendszere" lassanként átalakul. Az 1821-es előadásból nem maradt semmi sem fenn, sem Schellingtől magától, sem hallgatói jegyzetekből; tudjuk azonban, hogy Schelling tudatában volt gondolkodása újdonságának: szándékában állt kinyomtatni az előadásokat, el is küldte a kiadónak a kéziratot; végül azonban megint csak visszalépett. 1824-ben új fogalmazványt küld a kiadónak; egy első kötet 1824 és 1826 között kinyomtatásra is kerül, ebből néhány példány a nagyközönséghez is eljut, amikor Schellingben ismét úrrá lesz az elégedetlenség, s visszavonja az egész kiadást, melyből — sajnálatos módon — egyetlen példány sem került elő mind a mai napig (Pareyson, i. m. 61 sk. o.).

⁵Fuhrmans, i. m. XVI. o. — A müncheni előadások Schelling fia által sajtó alá rendezett szövegében utalás is történik a korábbi előadásra, ill. egyes részek az erlangeni kéziratból kerülnek átvételre (lásd *Schellings sämtliche Werke* X. köt., i. k., 91 sk., 96., 161 skk. o.).

⁶Hagyatéki rendelkezése értelmében, melyet fia (ez esetben szerencsére) szó szerint nem tartott be, a vonatkozó kéziratot csak részlegesen szabadott volna megjelentetni (vö. H. Fuhrmans: "Dokumente zur Schellingforschung. IV. Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß", *Kant-Studien* Bd. 51, 1959/60, Heft 1, 14—26. o., különösen 18., 23 sk. o.).

⁷Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. Schellings sämtliche Werke* X. köt., i. k., 1—200. o. idézet 3. o.

fogalmának megváltozásáról". Schelling fia a tényállást illetően bizonytalannal aligha téved, amikor úgy fogalmaz, hogy a filozófiatörténeti előadások a rendszer ábrázolásának előkészítését és a hozzá való átmenetet szolgálják; s hogy — eme propedeutikus célnak megfelelően — "Schelling célja nem az, hogy ex professo filozófiatörténetet nyújtson, hanem hogy a fő rendszerek karakterisztikumát mutassa be, és pedig olyat, amely a most /általa/ előadandó rendszer alapelveit a Descartes-tól kiinduló fejlődés eredményeként mutatja fel".⁸

Ez a módszertani kiindulópont tükröződik az előadások Hegellel foglalkozó részeiben is, melyek e filozófiatörténeti áttekintés méltán legnevezetesebb fejezetét alkotják. Az újkori filozófia történetét Schelling oly módon tekinti át, hogy az ábrázolásba bevonja — most kidolgozandó pozitív filozófiájának mintegy előzményeként tekintvén — először is saját korai művét, majd — ehhez kapcsolva — Hegel filozófiáját. A hermeneutikai szituáció tehát igen sajátos. A hallgatás éveit során — s föltehetően a Hegel nyilvános föllépése által kiváltott zajos siker hatására — Schelling saját álláspontjának újrvizsgálatára kényszerül. A Hegel által kidolgozott filozófiát Schelling persze nem kevés fenntartással követte — sőt egyes pontokon egyenesen zsákutcaként érzékelte —, ugyanakkor mégsem tudott elzárkózni ama felismerés elől, hogy saját filozófiája és a Hegelé között egyfajta gondolati kontinuitás áll fenn. E kontinuitás érzékelése mindazonáltal inkább elkedvetlenítően, mintsem lelkesítően hatott rá. Hogy saját korai filozófiája bizonyos kérdéseket eldöntetlenül hagyott, kétértelműségekkel és ingadozásokkal terhelt maradt; hogy önmagában nem volt ugyan hamis, s bizonyos határok között még helytálló ismereteket is tartalmazott, ám föltétlen igazságigényre mégsem tarthat számot: eme új belátáshoz Schellinget bizonyára nem kis mértékben segítette hozzá az a fokozatosan érlelődő — s vélhetően nem kis megrázkódtatással járó — felismerés, hogy az általa zsákutcaként érzékelt hegeli filozófia voltaképpen egy a saját filozófiája által nyitva hagyott, abban benne rejlő fejlődési lehetőséget valószínűsített meg. A hegeli filozófiával kapcsolatos kritikai megjegyzések így át- meg átszövődnek saját korábbi filozófiájára vonatkozó helyreigazításokkal, felvilágosításokkal és értelmezésekkel, nem utolsósorban pedig a most kidolgozni tervezett rendszerre vonatkozó anticipációkkal.⁹

⁸Schellings sämtliche Werke X. köt., i. k., VII. o.

⁹Schelling Hegel-kritikájának a schellingi életút és a német idealizmus tengelyébe állított alapos elemzését lásd Walter Schulz Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings c. könyvében (2. kiadás, Neske, Pfullingen 1975, különösen 102 skk., 307 skk.

A hermeneutikai horizont eme pontosítása azt jelenti, hogy Schelling hegeli rendszerre vonatkozó kritikai megjegyzéseinek a mérlegelése — amennyiben azok későbbi filozófiájához való egyfajta bevezetésül szolgálnak, ám azt már mindenképp előlegzik, annak gondolati horizontján mozognak — nem lehet végső soron független a pozitív és a negatív filozófia kettősségében artikulálódó késői rendszertervezet érdemi mérlegelésétől. Erre itt aligha vállalkozhatunk, s nem csupán azért, mert — lévén e filozófia maga is föltöbb bonyolult s diszharmonióktól aligha mentes — önálló tanulmányt igényelne; hanem azért is, mivel a megjelentetett korpusz korántsem teljes, s az előrehaladó új Schelling-kiadás feladata lesz — az elveszett kéziratokat részben pótlendő — a föllelhető Nachschriften hozzáférhetővé tétele. Schelling Hegel-kritikája azonban nem csupán a schellingi életmű része — bár persze azé is —, nem csupán annak tengelyében értelmezhető, hanem attól függetlenül is; sőt, bizonyos értelemben elmondható, hogy hatása, különböző okok folytán, Schelling késői filozófiájától — mely a maga részéről jobbra hatás nélküli maradt — ténylegesen függetlenül is ment végbe.

Mindenekelőtt szó van itt arról a hegeli filozófia általános struktúráját illető kritikai észrevételről, mely szerint e filozófia, miközben önmagát a valóságot megragadó filozófiaként fogja fel — durván szólva ezt érti Schelling pozitív filozófián —, valójában a gondolat absztrakt birodalmába zárkózik be, és — önértelmezésével ellentétben — nem jut el a valósághoz. Ezen általános ellenvetés szolgál az egyedi kritikai megfontolások hátterül, melyek részint a fogalom önmozgásának hipotézisét rendítik meg, részint — ehhez kapcsolódva — a logika-természetfilozófia átmenet illuzórikusságára világítanak rá, végül pedig — arra hivatkozva, hogy a hegeli logika csupán a saját korában közkézen forgó fogalmakat szisztematizálta, s már csak ezért sem lehet előfeltevéssmentes — azt a pretenziót igyekeznek semmissé tenni, mely szerint e filozófia minden idők fogalmait átfogja. De megtalálható a fölösleges megkettőzésre — egy logikai és egy reálfilozófiai folyamat megkettőzésére — vonatkozó (először Arisztotelész által Platónnal szemben megfogalmazott), a későbbi Hegel-kritikákban klasszikus toposszá váló ellenvetés is; végül, de nem utolsósorban, nem nélkülöz egyfajta — nem csupán filológiai — érdekességet ama eltérés taglalása sem, mely

o.). Lásd továbbá: Xavier Tilliette: "Schelling contro Hegel, X. Tilliette: Attualità di Schelling, Mursia, Torino 1972, 163 skk. o.; Giuseppe Semerari: "La critica di Schelling a Hegel", F. Tessitore (szerk.): Incidenza di Hegel, Morano, Napoli, 1970, 455–496. o.; Manfred Frank: Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1975, passim.

a hegeli Logika egy helyének két kiadása között áll fenn, s melyből Schelling, úgy tűnik, nem alaptalanul vonja le azt a következtetést, mely szerint amennyiben Hegel a második kiadásban tett programatikus megjegyzését valóra váltotta volna, úgy első filozófiája mellé egy másodikat kellett volna állítania, mely rendszertani jellegét illetően hozzátétőleg éppenséggel valami olyasmi lett volna, mint amire most ő maga a "pozitív filozófia"-elnevezéssel törekszik.

Hogy Schelling egy-egy megfontolásából mások a maguk Hegel-cáfolatára egész vagyont kovácsoltak — ezt a megfigyelést már az inkább Hegel felé hajló Kuno Fischer is megtette.¹⁰ Bárhogy legyen is, tény, hogy e kritika fő mozzanatai a poszthegeiánus filozófiák legkülönbözőbb kiemelkedő áramlataiban jutnak megkülönböztetett szerephez, s gyakorolnak döntő hatást. Így Feuerbach "Hegel idealizmusával szembeni ellenvetései egy sor schellingi argumentumra épülnek",¹¹ melyek azután — részben Feuerbach közvetítésével, részben anélkül — a fiatal Marx és Engels Hegel-kritikájában jelennek meg. "Szabadon cselekvő személyiség" — olvasható Schelling 1841/42-es berlini előadásának kéziratában — "ez persze nem lehetett az a szellem, mely csupán a végén, post festum érkezik, miután már minden megtörtént, és nincs más tennivalója, mint hogy a folyamatnak minden előtte és tőle függetlenül már

¹⁰Kuno Fischer: Schellings Leben, Werke und Lehre. Geschichte der neuern Philosophie VII. köt., 2. kiadás, Carl Winter, Heidelberg 1899, 209. o. A konkrét ellenvetés, amit Kuno Fischer e helyen megemlít, a fogalom előrehaladására vonatkozik, mely nem más, mint "csalódás", hiszen "nem a fogalom ösztökél az előrehaladásra, hanem a filozófus — aki a valóságos világ képzetét mint célt látja maga előtt —, s ily módon egyúttal a szemlélet, ami őt előrehajtja, s amit ő a maga úgymond tisztán logikai módszerében minduntalan tagad, ám minduntalan fölhasznál" (uo.). Kuno Fischer feltehetően Trendelenburgra céloz itt, akinek Hegel-kritikájában e pont kiemelt szerephez jutott. "A logika semmi mást sem akar előfeltételezni", írta 1840-es alapvető művében Trendelenburg, "mint a puszta fogalmat, mely csupán önmagát birtokolja. Ám hallgatólagosan előfeltételezi minden külső szemlélet princípiumát, a térbeli mozgás képét" (Adolf Trendelenburg: Logische Untersuchungen I. köt., 3. kiadás, Leipzig 1870, 108. o.). Nem érdektelen megemlítenünk, hogy Schelling Hegellel kapcsolatos kritikai fenntartásai közül föltehetően ez a legrégebbi; a Fenomenológia kézhezvétele s Előszavának elolvasása után 1807. november 2-i levelében ezt írta Hegelnek: "be kell ismernem, hogy eddig nem értettem meg annak a megkülönböztetésnek az értelmét, mellyel a fogalmat a szemlélettel szembeállítod. Hiszen fogalmon Te sem érthetsz mást, mint amit Te is, én is eszmének neveztünk; ennek pedig éppen az a természete, hogy van egy olyan oldala, ahonnan nézve fogalom, s egy másik, ahonnan viszont szemlélet" (lásd "Levelek Hegeltől — Levelek Hegelhez. Válogatás Hegel levelezéséből", Magyar Filozófiai Szemle, 1988/1–2, 165. o.; lásd uo. 183. o., 124. jegyzet; vö. ugyancsak ezzel kapcsolatban Karl Jaspers: Schelling. Größe und Verhängnis, új kiadás, Piper, München 1986, 306 sk. o.). Hegel erre az ellenvetésre sohasem válaszolt.

¹¹Manfred Frank: Der unendliche Mangel an Sein, i. k. 181. o. Frank azonban nem csupán Feuerbach Hegel-kritikájában, hanem Feuerbach saját filozófiai törekvései tekintetében is kimutatja a schellingi filozófia hatását — noha persze magától Feuerbachtól mi sem állt távolabb, mint hogy ezt elismerje.

meglevő mozzanatát magába gyűjtse";¹² oly passzus, melyre Kierkegaard fennmaradt előadásjegyzetében a következő rész rímel: Hegelnél "az eszme csupán végcél, nem elv, ily módon csak szubsztanciális szellem, nem teremtő, csak lényegét tekintve végtelen szellem: egy ilyen szellem csak post festum érkezik, akkor, amikor már mindennek vége van".¹³ Marx és Engels Szent családjának — a Történelem és osztálytudat Lukácsa által "döntő jelentőségűnek" tartott — Hegel-kritikájában pedig ez olvasható: "A filozófus /.../ csak mint szerv jelenik meg, amelyben a történelmet csináló abszolút szellem a mozgás lezajlása után utólag tudatára jut önmagának. /.../ a valóságos mozgást az abszolút szellem tudattalanul viszi végbe. A filozófus tehát post festum érkezik."¹⁴

Kierkegaard-t említettük, aki ebben az időben Engelshez hasonlóan ugyan-csak Schelling hallgatója Berlinben, s naplójába a következőket jegyzi fel: a hegeli logikában az egzisztencia fogalmáról van szó, kérdés azonban, "hogyan az egzisztencia a fogalomban fölolvad-e".¹⁵ S ha a Vagy-vagy egy jellemző helyén Kierkegaard azt írja, tévedés egymással felcserélni "két szférát, a gondolkodás és a szabadság szféráját", ez utóbbihoz pedig "a filozófiának

¹²Schellings sämtliche Werke XIII. köt., i. k. 91. o.

¹³Lásd Anton Mirko Kottanek: Schellings Seinslehre und Kierkegaard, Oldenburg, München 1962, 115. o. (1841. dec. 8-i előadás).

¹⁴Marx és Engels Művei 2. köt., 84 sk. o.; Lukács György: Történelem és osztálytudat, Magvető, Budapest 1971, 233. o. A fenti idézetet követő mondatokban még többször is előfordul a "post festum"-kifejezés. — "A logikának a természetfilozófiába való /.../ egész átmenete", írja Marx másutt, "nem más, mint az /.../ átmenet az elvonatkoztatásból a szemlélésbe. A misztikus érzés, amely a filozófust az elvont gondolkodásból a szemlélésbe űzi, az unalom, a vágy valamilyen tartalom után" (K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, Kossuth, Budapest 1962, 116. o.); Schelling pedig korábban így fogalmazott: "Mindazonáltal a fogalom logikai önmozgása /.../ csak odáig tartott, amíg a rendszer a pusztá logikain belül haladt előre; amint a valóságba való nehéz lépésre kell elszánnia magát, a dialektikus mozgás fonala teljesen megszakad, egy második hipotézisre lesz szükség, vagyis arra, hogy az eszme — ki tudja miért, ha nem azért hogy pusztán logikai létezésének unalmát megtörje — /.../ mozzanataira törjön, s ebből áll elő a természet" ("Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin" /1834/, Schellings sämtliche Werke X. köt., i. k. 212. o.). Az unalom-metaforát azután szélteben-hosszában idézték — a hegelianusok persze megbotránkozással. Karl Rosenkranz pl. az 1842 nyarán a königsbergi egyetemen tartott előadásain enyhén méltatlankodva úgy fogalmazott, hogy "amikor Schelling Hegelt nevettségessé akarja tenni /.../, azt mondja, a fogalmon nála úrrá lesz az unalom /.../", majd emlékeztette Schellinget arra, hogy a hegeli logika egyúttal ontológia is (K. Rosenkranz: Schelling, Danzig 1843, újranyomva Scientia Verlag, Aalen 1969, 373. o.).

¹⁵S. Kierkegaard: Die Tagebücher IV. köt., 74. o., idézi: Manfred Frank "Einleitung", Schelling: Philosophie der Offenbarung, szerk. M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1977, 30. o. "Berlini előadásainak bevezetésében" — írja Karl Löwith — "Schelling még radikálisabban fogalmazta meg az 'egzisztencia' kiindulópontját" (K. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, 8. kiadás, Meiner, Hamburg 1981, 133. o.). Kierkegaard Schellinghez való viszonyával kapcsolatban általában vö. Bruno Majoli: "La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard". Rivista di Filosofia Neo-scolastica, 1954/3, 232–263. o.

semmi köze nincs",¹⁶ akkor egészen sajátos színben jelenik itt meg Schelling Hegel ellen felhozott ama ellenvetése, mely szerint a logikai fogalommal azonosított istene nem ismeri a szabadságot. Kierkegaard első pillantásra talán nem egészen világos módon úgy fogalmaz, hogy a logika ill. a filozófia szférájában a szükségszerűség uralkodik,¹⁷ s akkor ezzel a maga módján — föltehetően öntudatlanul — a német idealizmus történetének egy kulcsfontosságú problémájához kapcsolódik.

A szóban forgó problémát Heidegger állította egy Schelling szabadságtanulmányának szentelt nagy ívű elemzés középpontjába. Értelmezése szerint az 1809-es schellingi értekezés a német idealizmus fordulópontját alkotja, amennyiben az idealista rendszerek mélyén lappangó, a rendszerezések kimondatlan alapjául szolgáló szabadságfogalmat teszi kérdéssé; s ez utóbbit jóra és rosszra való szabadságként elmélyítve kísérli meg az idealizmus rendszereinek új, mélyebb alapokra való helyezését. E kísérlet azonban meghiúsul: az elmélyített, nem pusztán formális szabadságfogalom az idealista (ami e ponton annyit jelent: filozófiai) rendszerezéssel összeegyeztethetetlennek bizonyul; rendszer és szabadság összeütközésén őrlődik föl a német idealizmus. — Schelling Hegel-kritikájával Heidegger kifejezetten nem foglalkozik; néhány megjegyzés erejéig tér ki kettőjük viszonyára: megjegyzi, hogy a Fenomenológia "Hegel első és legnagyobb műve", hogy Hegelnek "a /schellingi/ tanulmányra vonatkozó elismerő ítélete" alapjában véve "balítélet", hiszen az a "részkérdés" (így Hegel), amit a schellingi értekezés tárgyal, gondosabb szemügyrevételkor "Hegel ,Logiká'-ját, még annak megjelenése előtt, alapjaiban megrendíti".¹⁸ Ez utóbbi állítás igazolására a Logika végéről idéz egy helyet, mely szerint az abszolút eszme "a tiszta személyiség, amely egyedül az abszolút dialektika által /.../ éppannyira mindent magában foglal és tart, mert a legszabadabbá teszi magát /.../",¹⁹ majd ezután, saját céljainak megfelelően, rögzíti, hogy a hegeli abszolút eszme struktúrájában ugyanaz a formális szabadságfogalom — "a saját lényeg törvényéből történő önmeghatározás" — munkál, mint amit a schellingi tanulmány éppen-

¹⁶S. Kierkegaard: Vagy-vagy, ford. Dani Tivadar, Gondolat, Budapest 1978, 786 sk. o.

¹⁷Uo. 786. o.

¹⁸M. Heidegger: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), sajtó alá rendezte H. Feick. Niemeyer, Tübingen 1971, 2., 180., 117., 119., 15. o. Hegel ítéletét lásd Előadások a filozófia történetéről III. köt., ford. Szemere Samu, Akadémiai, Budapest 1977, 480. o.: a schellingi tanulmány "mély, spekulatív jellegű, de külön áll magában, pedig a filozófiában nem lehet semmit sem külön kifejteni".

¹⁹Uo. 114. o. Lásd Hegel: A logika tudománya II. köt., ford. Szemere Samu, Akadémiai, Budapest 1979, 437. o. (= Hegel: Theorie Werkausgabe 6. köt., 570. o.).

séggel kérdésessé tesz illetve maga mögött hagy. — Mármost Heidegger interpretációs nézőpontja döntő pontokon képes a késői Schelling Hegel-kritikáját megvilágítani: Schelling ugyanis alapjában véve most is a szabadságfogalmat kéri Hegeltől számon. Az a szabadságfogalom ugyan, amit most Schelling szem előtt tart, már nem annyira — vagy nem pusztán — a rosszra és jóra való szabadság, hanem inkább a döntés szabadsága, a személyiség szabadsága. Innen szemlélve akkor Schelling ama ellenvetése, hogy az abszolút szellem csupán szabadságának fölláldozására szabad, hogy a hegei isten egy mechanikus körforgásba bonyolódik — ahol nincs harc, csak monoton, álmosító előrehaladás —, sőt ő maga ez a folyamat; hogy továbbá a hegei szellem "szabadon cselekvő személyiség" éppen ezért aligha lehet, hiszen csak "post festum" érkezik: ez a többféle alkalommal és módon megfogalmazott ellenvetés akkor azt látszik sugallni, hogy Hegel a rendszer kedvéért fölláldozta a szabadságot. S ez az összeegyeztethetlenség tűnik föl még Kierkegaard megfogalmazásában is: egyik oldalon a gondolat, a filozófia, a szükségszerűség birodalma, a másikon a szabadság, a döntés, a vagy-vagy világa — sőt, talán nem megyünk túl messzire, ha úgy véljük, még Marxnál is, akinél a gondolati ábrázolás csak a kapitalizmus, a szükségszerűség világának leképezéséig jut, s a szabadság birodalmának csak úgyszólván a határáig érkezik el, oda belépni azonban nem képes.²⁰

Schelling Hegel-kritikája így módon — bármi legyen is funkciója és helyi értéke a pozitív és negatív filozófia öregkori tervezetében²¹ — bensőleg összefügg a legújabb kori filozófia kezdetével. Az ifjúhegeliánusok, Feuerbach és Marx, illetve Kierkegaard, Nietzsche és az egzisztencia filozófiája — hogy csupán a reprezentáns gondolkodókat ill. iskolákat említsük²² — mind vala-

²⁰Ebben a perspektívában akkor különösen pregnáns jelentést nyer Heideggernek az a megállapítása, mely szerint aki a schellingi kísérlet kudarcát valóban képes volna fölmérni és "tudó módon úrrá lenni fölötte, az az európai filozófia új kezdetének megalapítója kellene, hogy legyen" (i. m. 4. o.). A problémával kapcsolatban utalnék néhány korábbi írásomra: "Dialektikus elemek Popper dialektikakritikájában", Magyar Filozófiai Szemle 1979/3—4, különösen 497 skk., 502 skk. o.; "Dialektika és történelem. Sartre második korszakának fő műve, 'A dialektikus ész kritikája'", Filozófiai Figyelő 1981/1—2, Belső Melléklet, első sorban 128. jegyzet (91 skk. o.); "Lukács és Sartre. Két gondolati út metszéspontjai és elágazásai", Magyar Filozófiai Szemle 1984/3—4. 404. o.

²¹Mely "többé-kevésbé még ma is terra incognita" (Xavier Tilliette: "Schellings Wiederkehr?", Hans-Michael Baumgartner (szerk.): Schelling. Eine Einführung in seine Philosophie, Alber, Freiburg/München 1975, 168. o.).

²²Schelling Hegel-kritikájának minden motívuma, írja Karl Löwith, "fölbukkan Feuerbachnál és Rugénél, Marxnál és Kierkegaard-nál, valamint Trendelenburgnál /.../" (K. Löwith, i. m. 131. o.). Schelling, írja Tilliette, "úgyszólván a hiányzó láncszem idealisták és posztidealisták, Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Heidegger ... között" (X. Tilliette: "Schellings Wiederkehr?", id. tanulmány, 163. o.). A hatást illetően megemlíthetjük még Eduard von Hartmann, a katolikus tübingeni iskolát, Bakunyint és a XIX. századi orosz vallásfilozófia több képviselőjét, századunkból pedig Paul Tillichet, Ernst Blocht és bizonyos vonatkozásban a frankfurti iskolát.

milyen módon merítették belőle.²³ Hogy e recepció többnyire az elhallgatás vagy az eltagadás formájában ment végbe, annak sajtósági okai vannak, melyeknek nem volna érdektelen utánajárni.²⁴ — Érdeemes végül megemlítenünk, hogy Schelling az 1840-es években jelentős hatást gyakorolt a francia vallásos szocialisták s általában azok körében, akik valamilyen módon bizalmatlanul tekintettek "a hegeli kibékülésre — a valósággal mindenáron való ama békétkötésre, mely nem szabad elhatározásból, hanem egyfajta rendszerkényszerből fakad /.../".²⁵

*

Az alábbi két szemelvényből az első a müncheni előadások Hegel-fejezetét tartalmazza. Ezeket az előadásokat, mint említettük, Schelling Münchenben ismétlődően előadta, s Berlinben is támaszkodott rájuk. Ez utóbbi korszakból származik a második szemelvény, mely láthatóan föltűnő hasonlóságokat mutat az elsővel. A berlini szöveg forrása a Paulus-Nachschrift, melyet Paulus saját tendenciózus kommentárjait elhagyva nemrég Manfred Frank rendezett ismét sajtó alá. A müncheni előadások pedig posztumusz jelentek meg, Schelling fiának gondozásában. Hogy e szöveg csak az 1850-es években vált hozzáférhetővé, kétséget kelthet ama állítás iránt, mely szerint Schelling Hegel-kritikája már a harmincas években nagy hatást gyakorolt. Emlékeztetnünk kell azonban arra, hogy a Cousin-előszóban tartalmazott Hegel-kritika 1834-ben jelent meg, s hogy a müncheni kollégiumok előadásjegyzetei mindenütt körbejártak, sőt — Schellingnek nagy kínokat okozva — még üzleti adásvétel tárgyaivá is lettek...²⁶

²³Karl Löwith egyenesen azt állítja: "a lét problémája a Hegellel szembe forduló mozgalomban már Schellingnél arra a pontra jutott, ahol Heidegger később újra felvette" (i. m. 133. o.). Löwith a heideggeri egzisztenciálok némelyikét állítja schellingi kategóriákkal párhuzamba, ám épp ha a müncheni előadások Hegel-fejezetét tekintjük, a heideggeri létkérdés másfajta, bizonyos értelemben sokkal lényegesebb anticipációját fedezhetjük fel. Schelling ugyanis azt veti két alkalommal is Hegel szemére, hogy a mondat formáját, az "ist"-et, a kopulát magától értetődően használja — mint pl. abban a tételben is, mely szerint "das reine Sein ist das Nichts" —, anélkül, hogy annak értelmét a legcsekélyebb mértékben is megvilágította volna.

²⁴Többnyire "a (politikailag motivált s mint olyan korántsem érthetetlen) averzió" jöhet itt számításba, amit "Schelling berlini föllépésének tulajdonítottak" (M. Frank: "Einleitung", i. m. 17. o.). Hogy ilyen elvárások ténylegesen fűződtek Schelling berlini föllépéséhez, az kétségtelen, ám hogy Schelling e reményeket beváltotta s ténylegesen az udvari reakciót képviselte volna, az már nagyon is kétséges. Hogy csak egyetlen példát említsünk, az 1841/42-es előadásról engedélye nélkül megjelentetett Nachschrift szerzője, Paulus ellen Schelling pert indított, amit mindenféle mai szerzői jogi értelmében meg kellett volna nyernie. Schelling azonban elve szítette a pert.

²⁵M. Frank: "Einleitung", i. m. 24. o.

²⁶Lásd M. Frank: "Einleitung", i. m. 17. o.

AZ ÚJABB FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉRŐL.
MÜNCHENI ELŐADÁSOK

F. W. J. Schelling

HEGEL

Amennyiben a most bemutatott filozófia önmagát gondolkodás- és észtudományként, Istent pedig — akihez végül eljutott — saját korábbi közvetítéseinek pusztán logikai eredményeként fejtette ki, úgy általános egyetértésre számíthatott; mivel azonban azt a látszatot keltette, hogy e tudománynak az ellentéte, így egészen hamis, saját eredeti gondolatainak még ellent is mondó külsőt nyert (s ezért, egészen természetesen, a vélemények róla a legváltozatosabbak és a legeltérőbbek voltak). Mégis remélni lehetett, hogy valóban visszahúzódik ezen határok közé, magát negatívnak, pusztán logikainak nyilvánítja; ahogyan Hegel a filozófiával szembeni első követelményként éppen azt szabta, hogy a tiszta gondolkodásba vonuljon vissza, és hogy egyetlen közvetlen tárgya a tiszta fogalom legyen. Hegeltől nem vitatható el az érdem, hogy helyesen fogta föl azon filozófia pusztán logikai természetét, amelyet átdolgozni tervezett, és amelyet tökéletes alakra hozni ígért. Ha magát ehhez tartotta volna, és ha ezt a gondolatot szigorúan, határozottan, minden pozitívról lemondva dolgozta volna ki, akkor ő teremtette volna meg az átmenetet a pozitív filozófiához, hiszen a negatív, a negatív pólus sehol sincs jelen a maga tisztaságában, anélkül hogy a pozitívat nyomban ne követelné. Csakhogy a pusztán gondolkodásba, a tiszta fogalomba való eme visszahúzás — amint az a hegeli Logikának mindjárt az első oldalain kimondatik — azzal az igénnyel kapcsolódott össze, hogy a fogalom minden, és nincs semmi, amit a fogalom magán kívül hagyna. Hegel saját szavai a következők: "A módszer csak maga a fogalom mozgása, ez azonban azt jelenti, hogy a fogalom minden, és az ő mozgása az általános, abszolút tevékenység. A módszer, ennél fogva ama végtelen erő megismerése /itt lép föl hirtelenjében az igény a megismerésre, miután eddig pusztán a gondolkodásról, és pusztán a fogalomról volt szó. A megismerés azonban a pozitív, és tárgya csak a létező, a valóságos, ahogyan a gondolkodásé pusztán a lehetséges, és ennél fogva

csak a megismerhető, és nem a megismert/, a módszer ennél fogva ama végtelen erő megismerése, amellyel szemben semmilyen objektum nem fejthet ki ellenállást, amennyiben ez külsőlegesnek, az észtól távolesőnek és tőle függetlennek mutatkozik."¹

A tétel: a fogalom mozgása az általános, abszolút tevékenység, Isten számára sem hagy meg semmi mást, mint a fogalom mozgását, azaz azt, hogy ő maga csak a fogalom legyen. A fogalom itt nem a puszta fogalom jelentésével bír (ez ellen Hegel tiltakozik a leghevesebben), hanem magának a dolognak a jelentésével, és miként a Zend-iratokban írva van: az igazi teremő az idő; ezért Hegelnek tulajdonképpen nem róható föl, hogy véleménye szerint Isten puszta fogalom; az ő véleménye inkább az, hogy az igazi teremő a fogalom, a fogalommal adva van a teremő, és rajta kívül másra nincs szükség.

Éppen ez volt az, amit Hegel kiváltképpen el akart kerülni, hogy Istent, mint ahogyan az egy logikai filozófián belül másként nem is lehetett, pusztán a fogalomban tételjeze. Számára Isten nem annyira puszta fogalom volt, mint inkább a fogalom Isten; nála a fogalom Isten jelentésével rendelkezik. Az ő véleménye: Isten semmi más, mint a fogalom, amely fokozatosan öntudatos eszmévé lesz, mint öntudatos eszme bocsátja magát a természetbe, ebből önmagába visszatérve abszolút szellemmé lesz.

Hegel oly kevésbé hajlandó arra, hogy filozófiáját mint pusztán negatívát ismerje el, hogy inkább azt bizonygatja: ez az a filozófia, amely éppen séggel semmit nem hagy önmagán kívül; filozófiájának a legobjektívabb jelentést és különösképpen Isten, és az isteni dolgok egészen tökéletes megismerését tulajdonítja — azt a megismerést, amit Kant az észtól elvitat, filozófiája révén ő elérte volna. Sőt, olyan messzire megy, hogy saját filozófiájának tulajdonítja még a keresztény dogmák megismerését is: ebben a tekintetben a szentháromság-tan általa adott bemutatása/kifejtése a legbeszédesebb, amely röviden a következőképp foglalható össze: az Istenaty a teremés előtt, a tisztán logikai fogalom, amely a lét tiszta kategóriáiban mozog. Ennek az Istennek azonban, mert lényege egy szükségszerű folyamatban áll, meg kell nyilatkoznia, ez a kinyilatkoztatás vagy önmaga külsővé tevése a világ és a Fiúisten. Istennek azonban ezt a külsővé válást is (amely nem más, mint kilépés a pusztán logikaiból — Hegel oly kevésbé ismerte el filo-

¹Lásd Hegel: A logika tudománya, Akadémiai, Bp. 1979, 423. o. (Theorie Werkausgabe Bd. 6, 551. o.) Schelling kihagyásokkal idéz, s egy helyen félreolvassa a szöveget, ami azután a zárójeles ellenvetés megtételére késztet: ("Die Methode ist daher, die unendliche Kraft zu erkennen", olvasható nála, ami Hegelnél a következőképpen hangzik: "Die Methode ist daher als die unendliche Kraft anzuerkennen." — Szerk.)

zóiája egészének pusztán logikai jellegét, hogy azt állította, a természet-filozófiával kilép belőle) — Istennek ezt a külsővé válást is, pusztán logikai létének ezt a negációját ismét meg kell szüntetnie, és önmagához vissza kell térnie, ami az emberi szellem révén a művészetben, a vallásban és tökéletesen a filozófiában megy végbe, és ez az emberi szellem egyúttal a Szentlélek, és csak általa ébred Isten önmaga tökéletes tudatára.

Őnök látják, miként értelmezték itt azt a folyamatot, amit a korábbi filozófia honosított meg, miként fogadták el a leghatározottabban objektívként és reálisként. Bármennyire elismerésre méltónak kell tartanunk is ennél fogva a fordulatot, amit Hegel azáltal vitt végbe, hogy belátta ama tudomány pusztán logikai természetét és jelentőségét, amelyet maga előtt talált, s bármennyire elismerésre méltó kiváltképpen az, hogy a korábbi filozófia által a reálisban megteremtett logikai viszonyokat mint logikai viszonyokat kiemelte, éppannyira be kell ismerni azt is, hogy filozófiája a tényleges kifejtéskor (éppen az objektív és reális jelentésre vonatkozó pretenzió miatt) jó része tekintetében torzabbá vált annál, amilyen a megelőző filozófia valaha is volt, és hogy ennél fogva nem bántam jogtalanul e filozófiával, amikor epizódnak neveztem.

Idáig a hegeli rendszer helyét általánosságban határoztam meg. De hogy mindezt még határozottabban igazoljam, artikulációjának fő menetét közelebről akarom bemutatni.

Hogy tehát a mozgást beindítsa, Hegelnek a fogalommal valamilyen kezdetig kell visszamennie, ahol a fogalom a legmesszebb van attól, amivé csak a mozgás által kell válnia. Mármost, a logikain vagy negatívon belül, többé-kevésbé a pusztán logikai vagy negatív van csak adva, mert a fogalom többé-kevésbé teljesebbé lehet, többet vagy kevesebbet foghat önmagába; Hegel tehát a legnegatívabbig megy vissza, ami csak elgondolható, addig a fogalomig, amelyben még a legkevesebb a megismernivaló, ami tehát, mondja Hegel, minden szubjektív meghatározástól annyira szabad, amennyire ez csak lehetséges, és ennyiben a legobjektívabb. És számára ez a fogalom a tiszta lét fogalma.

Hogy miként jut Hegel a kezdet e meghatározásához, talán a következőképpen magyarázható.

A szubjektum, amely a megelőző filozófia kiindulópontja volt, a fichtei Énnel állt szemben, amely csak a mi szubjektumunk, az emberi szubjektum, vagy alapjában mindenki számára csak a saját öntudatának szubjektuma volt; magával ezzel a pusztán szubjektív szubjektummal szemben a szubjektum a Fichtére következő filozófiában objektív (rajtunk kívül tételezett, tőlünk független) szubjektumként került megragadásra; és ezzel egyúttal most már az nyert magya-

rázatot, hogy a fejlődés ettől az objektív szubjektumtól először továbblép a szubjektívba (a bennünk tételezettbe), így lett ezzel általánosságban az átmenet tulajdonképpen az objektívból a szubjektívba történő átmenetként meghatározva; a kiindulópont a szubjektív volt teljes objektivitásában, ez tehát még mindig a szubjektív volt, nem a puszta objektív, amiként Hegel a maga első fogalmát a tiszta létként meghatározta. -- Ama rendszer (a megelőző) számára a benne mozgó szubjektum éppen hogy nem a szubjektumként már tételezett, hanem, mint korábban megjegyeztem, csak olyan szubjektum, amelynek lehetősége van objektummá is lenni, ennyiben még sem nem határozottan szubjektum, sem nem határozottan objektum, hanem egy e kettő közötti közömbösség, ami a szubjektív és objektív indifferenciájaként fogalmazódott meg. E szubjektum ugyanis, e folyamat előtt vagy önmagában és mintegy önmaga előtt gondolva, nem önmaga számára objektum, de éppen ezért nem is önmagával szemben szubjektum (önnön szubjektumává, amely szintén nem kevésbé relatív fogalom, magát éppen csak annyiban teszi, amidőn magát önmaga objektumává teszi), ez ennél fogva szubjektum és objektum relatív, önmagára vonatkoztatott indifferenciája is (még nem szubjektum és objektum), de éppen, mert nem önmagának a szubjektuma és objektuma, ezért ez a közömbösség sem önmaga számára való, ennél fogva pusztán objektív, pusztán magábanvaló. Az átmenet a folyamatba most már, mint tudjuk, éppen abban áll, hogy önmagát önmagaként akarja, és az első e folyamatban ennél fogva az ezelőtt közömbös (indifferens) szubjektum, jelenlegi önmagához vonzódásában. Ebben az önmagát vonzásban a vonzott (nevezzük ezt B-nek), azaz a szubjektum, amennyiben a maga objektuma, szükségképpen egy korlátozott, körülhatárolt (a vonzás maga éppen ez a korlátozó), a vonzó azonban (nevezzük ezt A-nak) éppen azáltal, hogy a létet vonzotta, magát magán kívül tételezte, ezzel a léttel foglalkozik, ez az első objektív. Ez az első objektív, ez a "primum existens" csak az indíték és az első fok a bensőség vagy szellemiség magasabb potenciáihoz, amelyekbe a szubjektum ebben a viszonyban fölemelkedik, midőn magát mindegyik alakjában mindig ismét objektummá teszi, objektummá lép tovább (hiszen számára úgyszólván csak arról van szó, hogy ezen első létét egy neki megszabotthoz emelje, hogy ezt mindig magasabb szellemi tulajdonságokkal alakítsa ki, olyanná alakítsa át, amelyben önmagát megismerheti és ezáltal megnyugodhat); amennyiben azonban a következő fok mindig megőrzi a korábbi, akkor ez nem történhet anélkül, hogy az alakok egy totalitását létre ne hozná; a mozgás ezért nem szűnik meg addig, amíg nem válik az objektum egészen azonossá a szubjektummal. Amennyiben ezért a primum existens a folyamatban is a szubjektív egy minimumát és az objektív egy maximumát jelenti, amelyből a szub-

jektív mind magasabb potenciáihoz halad tovább, annyiban itt is (a folyamatban az elsőtől kezdve) van egy továbbhaladás az objektívból a szubjektívba.

Hegelnek mindenesetre, mivel egészében és lényegében ugyanazt a rendszert akarta fölállítani, szüksége volt tehát arra, hogy egy objektív kezdet is, mégpedig a lehető legobjektívabb kezdetet, igyekezzen föltenni. Itt szembekerül vele azonban, minden szubjektív negációjaként ez a legobjektívabb, amely tiszta létként határozható meg, azaz (hogyan érthetnénk ezt másképpen?) létként, amelyben semmi sincs a szubjektumból. Mert az, hogy ő egyébként ennek a tiszta létnek mozgást, egy másik fogalomba történő átlépést, sőt még egy benső, ezt további meghatározásokká is terebélyesítő nyugtalanságot is tulajdonít: ez nem bizonyítja azt, hogy ő a tiszta létben mégis gondol egy szubjektumot, ha csak valami olyasfélét is, amelyről még csupán az mondható el, hogy ez nem nincs vagy nem egészen semmi, de semmi esetre sem lehet róla azt mondani, hogy már valami — ha ezt gondolta volna, akkor az átmenetnek egészen másnak kellene lennie. Hogy ő a tiszta létnek mégis egy immanens mozgást tulajdonít, ez ennél fogva nem jelent mást, mint azt, hogy a gondolat, amely a tiszta léttel kezdődik, annak a lehetetlenségét érzékeli, hogy ennél a legabsztraktabbnál, legüresebbnél, amilyenek a tiszta létet maga Hegel írja le, megmaradjon. A továbbhaladás szükségességének oka abban áll, hogy a gondolat egy konkrét, tartalmasabb létet már megszokott, a tiszta lét sovány táplálékával, amelyben a tartalom csak általában vett, de nem meghatározottként gondolt, nem elégedhet meg; végeredményben tehát az a körülmény, hogy egy gazdagabb és tartalmasabb lét ténylegesen adva van, és hogy a gondolkodó szellem maga máris ilyen; tehát nem egy magában az üres fogalomban, hanem egy filozofálóban rejlő, önnön emlékezete által rákényszerített szükségesség az, ami nem hagyja megmaradni az üres absztrakcióban. Tulajdonképpen mindig csak a fogalom tehát az, amely először a tartalom lehetséges minimumára korlátozódik, azután azonban ismét szukcesszív telítődik, tartalomhoz, és végül a világ és a tudat egészének tartalmához igyekszik jutni — természetesen, ahogyan Hegel állítja, nem egy önkényes, hanem egy szükségszerű továbbhaladásban; de e folyamat hallgatólagos irányítója mégis mindig a terminus ad quem, a valóságos világ, amelybe a tudománynak végül el kell érkeznie; ám valódi világnak mindenkor csak azt nevezzük, amit belőle megértettünk, és Hegel saját filozófiája mutatja meg, hogy ennek a valóságos világnak ő pl. számos vonatkozását nem ragadta meg; az esetleges tehát, ti. a filozofáló szubjektum szűkebb vagy tágabb individuális világszemléletének esetlegessége eme továbbhaladásból nem zárható ki. Ebben az állítólagosan szükségszerű mozgásban tehát kettős tévedés rejlik: 1. ameny-

nyiben a gondolatot a fogalom helyettesíti és ez utóbbi valamely önmagát mozgatóként mutatkozik, míg ezzel szemben a fogalom a maga számára egészen mozdulatlanul nyugodna, ha nem egy gondolkodó szubjektum fogalma, azaz, ha nem gondolat volna; 2. mivelhogy azt a látszatot kelti, hogy a gondolatot egy, benne magában rejlő szükségszerűség hajtja tovább, miközben neki mégis nyilvánvalóan van célja, amelyre törekszik, és ez a cél — bármennyire próbálkozzék is a filozofáló ennek tudatát önmaga számára minél jobban elrejtteni —, e cél ezért aztán a filozofálás menetére annál jelentősebb öntudatlan hatást gyakorol.

Hogy mármost a minden szempontból első gondolat a tiszta lét volna — ez azzal nyer bizonyítást, hogy a maga tisztaságában és tökéletes elvontságában gondolt fogalomból semmi sem zárható ki —, a fogalom volna a legtisztább és legközvetlenebb, a még további tartalom nélküli tiszta bizonyosság maga, amely minden bizonyosság előfeltétele; ez nem önkényes cselekedet, hanem a beteljesült szükségszerűség volna, hogy először elgondoljuk a létet általában, majd pedig, hogy a létben minden létet gondolunk. Hegel maga nevezi az efféle megjegyzéseket triviálisnak, de azzal mentegeti őket: az első kezdeteknek triviálisnak kell lenniük, mint ahogy a matematika kezdetei is ugyebár triviálisak; amennyiben azonban a matematika kezdeteit valaha (én nem tudom mi értendő ezen) — amennyiben e kezdeteket triviálisnak nevezhetnénk, ez csak azért volna lehetséges, mert egyetemesek és érthetők; az idézett mondat azonban nem dicsekedhet azzal, hogy ebben az értelemben triviális volna, azon állítólagos szükségszerűség pedig, hogy létet általában és ebben a létben minden létet gondolunk — ez a szükségszerűség maga egy pusztán föltevés, mivelhogy lehetetlen általában vett létet elgondolni, mert nincs semmilyen általában vett lét, semmilyen szubjektum nélküli lét, a lét inkább szükségszerűen és mindig meghatározott lét, ti. vagy pusztán lényegi /wesendes/, a lényegbe visszatérő, ezzel azonos, vagy pedig tárgyi lét — oly különbség, amelyet Hegel teljességgel ignorál; mármost a minden szempontból első gondolatból azonban a tárgyi lét már természete révén ki van zárva, ez, miként már a "tárgy" szóban /Gegenstand/ megmutatkozik, csak egy másikkal szemben, vagy — fordítva — csak az ő számára tételezhető, amelynek a számára ez a lét tárgy; az ilyen jellegű lét csak a második lehet; amiből következik, hogy az éppenséggel első gondolat léte csak a nem-tárgyi, a pusztán lényegi, őseredeti /urständliche/ lét lehet, amellyel éppen semmi más nincs tételezve, mint pusztán szubjektum. Ennélfogva az első gondolat léte nem általában vett lét, hanem már egy meghatározott lét. A létben általában, a teljesen meghatározatlan létben, amelyből állítása szerint

Hegel kiindul, csak olyasmit érthetnénk, amely sem nem lényegi, sem pedig tárgyi, amelyről azután nyomban világossá válik, hogy benne igazából semmit sem gondoltunk (a lét nemfogalma ez, amely egészében a skolasztika területéről származik). Erre azt lehetne felelni: ezt Hegel maga ismeri be, midőn a tiszta lét fogalmából közvetlenül erre a tételre következtet: a tiszta lét a semmi. De bármelyik értelmet kapcsoljon is e mondathoz, semmi esetre sem lehet az a szándéka, hogy a tiszta létet nemgondolatként /Ungedanken/ magyarázza, miután azt éppen az imént mint az abszolút első gondolatot értelmezte. Ezzel a tétellel igyekszik Hegel mégis továbbmenni, azaz a valamivé váláshoz /Werden/ eljutni. A tétel teljesen objektívan hangzik: "a tiszta lét a semmi" /"das reine Sein ist das Nichts"/. Csakhogy ennek, mint már megjegyeztem, igazi értelme egyedül csak ez: miután tételeztem a tiszta létet, keresek benne valamit és semmit nem találok, mert én magam tiltottam meg, hogy valamit találjak benne, mégpedig azáltal, hogy tiszta létként tételeztem, mint általában vett puszta létet. Semminek tehát nem mintegy a lét maga találja magát, hanem én — és én mondom ki ezt a tételben: a tiszta lét a semmi. — Vizsgáljuk meg most már a tétel speciális jelentését. Hegel óvatlanul a tétel formáját használja, a kopulát, a „van”-t, mielőtt ennek a van-nak a jelentését a legcsekélyebb mértékben is tisztázta volna. A semmi fogalmát is Hegel éppen így, mint magyarázatra nem szorulót, mint magától értetődőt, használja. A tétel most már (a tiszta lét nem más, mint a semmi) vagy pusztán tautologikusnak szánt, azaz a tiszta lét és a semmi csak két különböző kifejezés egy és ugyanazon dologra, ekkor a tétel tautologikus, semmitmondó, pusztán egymás mellé rakott szavakat /Wortverknüpfung/ tartalmaz, ezért aztán semmi sem következhet belőle. Vagy pedig egy ítélet jelentésével bír, s az ítéletbeni kopula jelentése következtében annyit jelent: a tiszta lét a szubjektum, a semmi hordozója. Ily módon aztán a tiszta lét és a semmi, mind a kettő, legalább potencia volna, valami; az előbbi mint hordozó, az utóbbi mint hordozott, és azután a tételtől tovább lehetne haladni, ezáltal a tiszta lét a szubjektum-lét (a szubjekció /Subjektion/) viszonyából mintegy azzal az igénnyel léphetne elő, hogy maga valami legyen, ezáltal a semmivel most már nem volna azonos, és azt kizárná magából, ami által ez utóbbi mint a létből kizárt most már valami is lenne. Ez azonban nem így van, a tételt ugyanis pusztán tautológiának szánták. A tiszta lét, mivel ez az általában vett lét, kétségkívül közvetlenül (minden közvetítés nélkül) a nem-lét, és ebben az értelemben semmi. Nem ezen a tételen kell csodálkozni, hanem inkább azon, amelyhez eszközül vagy átmenetül szolgál. A lét és a semmi kapcsolatából kell ugyanis a valamivé válásnak /Werden/ kö-

vetkeznie. Meg kívánom előbb azonban jegyezni: Hegel a tiszta lét és a semmi ama azonossá tételét a kezdét fogalmának példájával kívánja magyarázni: "A dolog (ahogyan Hegel fejezi ki magát) kezdetekor még nincs." /"Die Sache ist noch nicht in ihrem Anfang./² Itt tehát a még szócska közbe van vetve. Ha ezt hívjuk segítségül, úgy a tétel: a tiszta lét a semmi, így hangzana: a lét itt — a jelenlegi állásponton — még a semmi. De miképpen kezdetben a dolog nem-léte (azé a dologé, aminek a jelzett kezdet a kezdete) csupán annyi, mint a dolog még nem valódi léte, ám korántsem tökéletes nem-léte, hanem mindenképp az ő léte, de persze nem meghatározatlan mód szerinti léte — ahogyan Hegel fejezi ki magát —, hanem lehetőség szerinti léte, a potencia szerinti léte, így tehát a tétel: a tiszta lét még a semmi, pusztán azt jelentené: ez még nem a valódi lét. De éppen ezzel maga meghatározottá válna, és már nem az általában vett lét volna, hanem a meghatározott lét, mégpedig a lét a potenciában /Sein in potentia/. Ama közbevetett meggel mindazonáltal már egy eljövendő, ami még nincs /nicht ist/, van kilátásba helyezve, és ennek a még-nek a segítségével jut el tehát Hegel a valamivé váláshoz /Werden/, amelyről éppoly meghatározatlanul mondja, ez a semmi és a lét egysége vagy egyesülése (inkább azt kellene mondani, ez annyi, mint átmenet a semmiből, a még nem létből a valódi létbe, úgyhogy a valamivé válásban /Werden/ semmi és lét tehát tulajdonképpen nincsenek egyesítve, hanem azt kellene mondani inkább, hogy a semmi el lett hagyva. Hegel azonban kedveli a kifejtés e hozzávetőleges módját; miáltal a legtriviálisabb kétségtelenül a rendkívüli látszatát kapja).

Ezeket a tételeket nem lehet megcáfolni, vagy esetleg hamisnak tartani; ezek inkább olyan tételek, amelyekben semmi kézzelfogható sincs. Olyan ez, mintha pusztá kézzel akarnánk vizet hordani, ami természetesen nem megy. A hiábavaló munka, hogy valamit megragadjunk, ami azért nem ragadható meg, mert semmi /nichts ist/, ez érvényesül itt a filozofálás helyett. Ugyanez mondható el az egész hegeli filozófiáról. Tulajdonképpen semmit sem lehetne róla mondani, mert sajátossága sokszor éppen az ilyen nem-befejezett /unfertigen/ gondolatokban áll, amelyek még annyira sem érthetők, hogy valamennyire is megítélhetők volnának. Hegel azonban, a jelzett módon, nem egyfajta meghatározott kialakuláshoz /Werden/ jut, hanem csak a valamivé válás /Werden/ általános fogalmához egyáltalán, amivel ismét nincs adva semmi. Hegelnél azonban ez a valamivé válás /Werden/ azonnal mozzanatokká esik szét, úgy-

²Enzyklopädie, 2. kiadás, 103. o. (1. kiad. 39. o.)

hogy ő ezzel a mennyiség kategóriájába és ezzel általában a kanti kategóriatáblázathoz érkezik el.

Az eddig bemutatott mozzanatok: tiszta lét, semmi, valamivé válás, most már a logika kezdetei, amelyet Hegel azzal a meghatározással nyilvánít a tisztán spekulatív filozófiának, hogy itt egyelőre az eszme még a gondolkodásba, az abszolútum még örökkévalóságába van zárva (az eszmét és az abszolútumot azonos jelentésűeknek veszi, ahogyan a gondolkodás is — mert teljesen időtlen — az örökkévalósággal azonos). Mivel a tiszta isteni eszmét kell ábrázolnia, ahogyan ez az idők kezdete előtt, vagy ahogyan még a pusztán gondolkodásban van, így a logika ebben a tekintetben szubjektív tudomány, az eszme pusztán még eszmeként, és nem egyúttal valósággént és objektivitásként tételezett; nem szubjektív tudomány azonban abban az értelemben, hogy a reális világot kizárná, ellenkezőleg, minden reális alapjának bizonyuló, ezért éppannyira reális és objektív tudomány; a logika a konkrét világ gazdagságát, mind az érzeki, mind pedig a szellemi világét még nem tartalmazza ugyan, de amennyiben a rákövetkező reális részben ez a gazdagság is elismerésre kerül, és ugyanebbe a logikai eszmébe visszatérőnek, és ebben az eszmében végső alapját, igazságát birtoklónak bizonyul, akkor ezzel a logikai általánosság már nem ama reális gazdagsággal szemben álló különösséggént jelenik meg, hanem ugyanezen gazdagságot tartalmazóként, igazi általánossággént.³ Önök látják, hogy itt a logika egy a másikkal, mint reálissal szembeállított eszmei része a filozófiának, amely reális maga ismét a) természetfilozófiát, b) szellemfilozófiát foglal magába. A logika csak a beteljesedett eszme létrehozása. Ez a létrehozás úgy történik, hogy feltételezzük: az eszme, vagy ahogyan kezdetekor nevezik, a fogalom — hogy a fogalom egy benne magában lakozó mozgató erő révén, amely éppen, mert a pusztán fogalom ereje, dialektikusnak nevezett — hogy a fogalom ama első üres és tartalmatlan meghatározásokból saját dialektikus mozgása révén a mind tartalmasabb meghatározásokba lép tovább; a későbbi gazdagabb tartalma éppen azáltal keletkezik, hogy a meghatározások a korábbi, az őket megelőző mozzanatokat maguk alá rendelik, vagy megszüntettként magukban megőrzik; minden következő mozzanat a korábbi megszüntetője, de csak annyiban, amennyiben benne maga a fogalom a pozitivitás egy magasabb fokát már elérte, az utolsó mozzanatban ez már a beteljesült, vagy ahogyan másként nevezik, az önmagát megragadó eszme, amely minden létmódot, amit korábban bejárt, létének minden mozzanatát megszüntettként most már tartalmazza.

³Enzyklopädie, 17. §, 1. kiad.

Látható, hogy a korábbi filozófia módszere az, amit itt a logikába helyeztek át. Mint ahogyan ott az abszolút szubjektum a maga létének mind-egyik fokát meghódítja, hogy magát a szubjektivitás, a szellemiség vagy bensőségesség még magasabb potenciájába helyezze, míg végül tiszta, azaz objektívá válni már nem tudóként, tehát teljesen magában maradóként megáll; így kell itt a különböző mozzanatokon vagy meghatározásokon keresztüljutó fogalomnak, miközben mindent maga alá sorol, önmagát megragadó fogalommá válnia. Hegel a fogalom e továbbmozgását is folyamatnak nevezi. Csakhogy megmarad egy bizonyos különbség az utánpótlás és az eredeti között. Itt a kezdőpont, amelyen a szubjektum magasabb szubjektivitásra törekszik — vagy arra irányul — valóságos ellentétet fejez ki, valóságos disszonanciát, és így érthető a törekvés. Ott (a hegeli filozófiában) a kiindulópont az őt követőhöz pusztán mínusként viszonyul, hiányként, üresként, ami megtelik, és ennyiben természetesen megszűnik üresnek lenni, eközben azonban oly kevés akadályt kell legyőzni, mint egy üres edény megtöltésekor; itt minden egészen békésen történik — lét és semmi között nincs ellentét, nincs közük egymáshoz. A folyamat fogalmának átvitele a dialektikus továbbhaladásra — ahol egyáltalán nem lehetséges harc, hanem csak monoton, kis híján alvásba ringató tovaandalgás — ezért a szavakkal való visszaélés, amely igen hatékony eszköz Hegelnél arra, hogy a valódi élet hiányát elrejtse. A gondolat és a fogalom itt is visszatérő felcseréléséről már nem is akarok beszélni. A gondolatról szólva — ha ez egyáltalán ebbe a sorba bocsátkozik — elmondható, hogy végigmegy vagy halad ezeken a mozzanatokon; a fogalmakról ezt állítani azonban nemcsak merész, hanem értelmetlen metafora. A szubjektumról szólva érthető, hogy nem nyugszik, benső szükségesség hajtja, hogy az objektumba menjen át, s hogy így egyúttal szubjektivitásában növekedjen. Egy üres fogalomban azonban, amilyennek maga Hegel tartja a létet, éppen azért, mert üres, még nincs kényszer, hogy magát betöltse. Nem a fogalom töltődik tartalommal, hanem a gondolat, azaz, én, a filozofáló érezhetettség szükségletet arra, hogy az ürestől a telítetthez haladjak tovább. De mivel mégiscsak a gondolat ennek a mozgásnak az éltető elve, milyen garancia van az önkénnyel szemben, ami megakadályozza a filozófust abban, hogy egy fogalmat önkényesen bevezessen, hogy a szükségszerűség pusztán látványával is — vagy fordítva —, a fogalom pusztán látványával is beérje?

Az azonosságfilozófia az első lépéssel a természetben volt, tehát az empiria, és következésképpen a szemlélet szférájában is. Absztrakt logikáját Hegel a természetfilozófia fölé akarta építeni. Csakhogy a természetfilozófia módszerét vette át ebből a célból; könnyű belátni, mely kényszeredett-

ségnek /Erzungenheit/ kellett azáltal létrejönnie, hogy azt a módszert, melynek tartalma a természet, kísérője pedig a természetszemlélet volt, a pusztán logikaiba akarta átemelni; a kényszeredettség miatt támadt, hogy a szemlélet eme formáit tagadnia kellett, ám őket mégis folytonosan becsempészte; ennél fogva egészen helyes az a megállapítás, felfedezni sem nehéz, hogy Hegel már logikája első lépésével feltételezte a szemléletet, és anélkül hogy be ne csempészné, egyetlen lépést sem tudna tenni.

A régi metafizika különböző tudományokból épült fel; általános alapját egy tudomány alkotta, amelynek a tartalma éppenséggel a csak fogalomként vett fogalom volt — az ontológia. Hegel szeme előtt nem más, mint ez az ontológia lebegett akkor, amikor logikáját kidolgozta, ezt az ontológiát akarta kiigazítani, annak rossz formáját, amivel az példának okáért a wolfi filozófiában rendelkezett, ahol a különböző kategóriákat többé-kevésbé pusztán esetleges, többé-kevésbé közömbös egymás mellé és egymás fölé rendelésben helyezték el, és így taglalták. E kiigazítást egy olyan módszerrel igyekezett véghezvinni, amely egészen más célra, a reális potenciák számára találatot ki, ezt akarta a puszta fogalmakra alkalmazni, amelyekbe életet lehelni, a továbbhaladásra késztető benső szükségletet sugallni hiába igyekezett. Látható, hogy ebben az eljárásban nincs semmi eredeti; a módszert erre a célra sosem találták volna ki; itt csupán mintegy mesterkélten és erőszakoltan kerül felhasználásra. De egyáltalában visszatérni erre az ontológiára — ez visszalépés volt.

Hegel logikájában az abszolút eszme mozzanataként, meghatározott helyre sorolva, megtalálható valamennyi fogalom, amely éppen az idő tájt közzájön forgott és már rendelkezésre állt. Mindez egybekapcsolódott a kiteljesedett szisztematizálás pretenziójával, azaz azzal az igénnyel, hogy az összes fogalmat átfogja, és hogy az átfogottak körén kívül mások már nem lehetségesek. S ha ezek után felmutathatók volnának olyan fogalmak, amelyekről ama rendszer mit sem tud, vagy amelyeket csak egy egészen más, az eredetitől eltérő értelemben tudott fölvenni? Egy pártatlan, mindent egyformán méltányló rendszer helyett tehát csupán egy pártosat fogunk akkor találni, amely vagy csak a jelzett fogalmakat vette föl, vagy a fölveteket csak azal az értellemmel vette föl, amely értelemben ezek az egyszer már előföltételezett rendszerrel megférnek. Legalábbis ott, ahol a rendszer a magasabb rendű, éppen ezért az emberhez közelebb álló, azaz az erkölcsi és vallási fogalmakhoz érkezik, ott e fogalmak egészen önkényes eltorzítását /Verrenkung/ már régóta a szemére vetették.

Fölvetődhet netán a kérdés: hol volt a korábbi filozófiában tér vagy hely a fogalmak mint fogalmak számára. Azt lehetne gondolni, talán még ki is lehet jelenteni: ez a filozófia a logika, az általános kategóriák, a fogalmak mint önálló létezők számára nem biztosított helyet. Fogalmaknak, amelyek a reálisat még nem tartalmazták, mármost kétségkívül nem adott helyet, mert ez a filozófia, mint már mondtam, már első lépéseivel a természetben volt; de éppen a természetben jutott el odáig, ahol az egész természetet keresztljutó, most már magához elérkezett, önmagát birtokló szubjektum (az én), bár nem magukat a korábbi, a természetben hátrahagyott mozzanatokat, ám nagyon is azok fogalmait találja, méghozzá mint fogalmakat, amelyekkel a tudat immár mint valami a dolgoktól teljesen független tulajdonnal bánik és rendelkezik, és azokat mindenoldalúan felhasználja. Ily módon Hegel legalábbis értesülhetett arról, hogy a fogalomvilág a rendszer melyik helyén lép be teljes sokrétűségében és szisztematikus teljes kifejtésében; és láthatta, hogy azokkal a formákkal, amiket általánosságban logikainak neveznek, éppen úgy bánnak, mint a természeti formákkal — oly analógia, amelyet maga Hegel használ föl, legalábbis ott, ahol a következtetések alakzatairól beszél. Itt, ahol a végtelen, a természetet keresztlhaladt potencia, amely önmaga számára először tárgyi; ahol ez a potencia eddig objektíve szerteágazó organizmusát a tudatban az ész organizmusaként bontakoztatja ki — egy természetesen továbbhaladó, valóban a kezdettel induló filozófiában itt volt az egyetlen hely a fogalmak mint fogalmak számára; a fogalmak e filozófia számára nem fordulhattak másként elő, mint ahogy az anyagi világ vagy a növények, vagy bármilyen egyéb a természetben előfordul; azaz csak egy tisztán a priori levezetés tárgyaiként, és így e filozófia számára nem létezhetek azelőtt, mint ahol (a tudat megjelenésével) a valóságba lépnek: a természetfilozófia végén vagy a szellemfilozófia elején. Ezen a helyen maguk a fogalmak egyúttal megint csak objektívak is; ellenben ott, ahol Hegel tárgyalja őket, csupán szubjektívak, melyeket mesterkéltén objektívvá tettek. A fogalmak mint olyanok valójában a tudatban existálnak, és sehol másutt; objektívan tekintve tehát a természet után, nem pedig előtte; Hegel elmozdította őket természetes helyükről, amikor a filozófia kezdetére helyezte őket. A legabsztraktabb fogalmakat állítja élre, valamivé válás /Werden/, meglét /Dasein/ stb.; absztrakstumok azonban mégsem lehetnek előbb jelen, ha valóságosaknak tartjuk őket, mint az amiből absztrahálva vannak: a kialakulás /Werden/ nem lehet előbb, mint a kialakuló /Werdendes/, a meglét /Dasein/ nem lehet előbb, mint a meglévő /Daseiendes/. Amennyiben Hegel azt mondja, a filozófiát kezdjük azzal, hogy egészen a tiszta gondolkodásba vo-

nuljunk vissza, akkor ezzel az igazán negatív vagy tisztán racionális filozófia lényegét találóan fejezte ki, és hálásak lehetnénk neki ezért a megfogalmazásért; de ezt a tiszta gondolkodásba való visszavonulást nem az egész filozófia tekintetében érti vagy mondja, ezzel minket csak logikája számára akar megnyerni, amennyiben azzal foglalatosskodik, ami nem egyszerűen a valóságos, hanem a természet előtt van. Nem a tárgyakat vagy a dolgokat, ahogy azok a priori a tiszta gondolkodásban, tehát a fogalomban mutatkoznak meg, hanem ismét csak a fogalmat kell a fogalomnak a maga tartalmául bírnia. Hegel és követői csak azt a gondolkodást nevezik tiszta gondolkodásnak, amely pusztá fogalmakat tartalmaz. A gondolkodásba visszahúzódni számára annyit jelent, hogy elhatározza magát, a gondolkodásról fog gondolkodni. Ezt azonban legalábbis nem lehet valóságos gondolkodásnak nevezni. Valóságos gondolkodás az, aminek a révén egy, a gondolkodással szembenállót legyőznek /überwinden/. Ahol a tartalom megint csak a gondolkodás, méghozzá az absztrakt gondolkodás, ott a gondolkodásnak nincs mit legyőznie. (Hegel maga ezt a mozgást pusztá absztrakciókkal írja le, mint amilyenek a lét, a kialakulás /Werden/ és így tovább; a tiszta, azaz az ellenállás nélküli éterben zajló mozgásként. A viszony körülbelül a következőképpen: a költészet ábrázolhat példának okáért egy poétikus érzelmet, a valósághoz fűződő viszonyában és harcában, ekkor valóban objektív tartalma van. A költészet azonban a költészetet általában és in abstracto is tárggyául veheti — ez esetben: költészetet a költészetről. Némely úgynevezett romantikus költők nem ment tovább a költészet költészet általi felmagasztalásánál. Mégsem tartja ezért még senki valódi költészetnek ezt a költészetről költészetet.)

Ama állítása ellentétéként, hogy a fogalom az egyedül reális, Hegel azt a nézetet hozza föl, hogy az igazság /Wahrheit/ érzéki realitáson alapul. Ez azonban csak akkor lehetne, ha a fogalom egy érzékfölötti, méghozzá az egyetlen érzékfölötti realitás volna. Hegel nyilvánvalóan ezt teszi föl. Ez egyenesen abból a kanti föltevésből ered, mely szerint Isten csupán észfogalom, észeszme. A fogalommal szemben azonban nem pusztán az érzéki reális, de a reális általában, mind az érzéki, mind pedig az érzékfölötti áll. — Logikája eszméjével szembeni egyetlen tiltakozásnak vagy kifogásnak Hegel csak azt képzei, hogy ezek a gondolatok csupán gondolatok, mivelhogy az igazi tartalom csak az érzéki észrevevésben állna. Azonban itt nem erről (az érzéki észrevevésről) van szó. Éppen hogy azt kell mondani: a legmagasabb tudomány, a filozófia tartalmát a valóságban csupán gondolatok alkotják, és hogy maga a filozófia csupán a gondolkodás által létrejövő tudomány. Nem az kifogásolható tehát, hogy csak gondolat volna a filozófia tartalma, hanem

az, hogy a gondolatok tárgya csak a fogalom volna, vagy fogalmak volnának. Fogalmakon kívül Hegel már csak érzéki realitást tud elgondolni, ami nyilvánvalóan petitio principii, mivel Isten például nem pusztán fogalom, de nem is érzéki realitás. Hegel gyakran hivatkozik arra: az ember ősidők óta úgy gondolta, hogy a filozófia kiváltképpen gondolkodás vagy elmélkedés. Ez kétségtelenül így van, ebből mindazonáltal nem következik, hogy a gondolkodás tárgya ismét csak maga a gondolkodás vagy a fogalom. Azt is mondja: "Az ember és az állat közötti különbség csak a gondolkodásban áll." Ezt elfogadva a gondolkodás tartalma teljesen meghatározatlan marad; mert a geométer, aki az érzékiileg megjeleníthető alakzatokat, a természetkutató, aki az érzéki tárgyakat vagy eseményeket, a teológus, aki Istent mint érzékfölötti realitást vizsgálja — csak azért, mert gondolkodásuk tartalma nem a tiszta fogalom, még nem fogják elismerni, hogy nem gondolkodnak.

Nem lehet szándékunk mármint a hegeli logika további részleteibe bocsátkozni. Ami érdeklődésünk felkeltette, az a rendszer mint egész. Hegel logikájának kapcsolata az alapjául szolgáló rendszerrel ugyanis egészen esetleges, amennyiben a rendszer a logikával csak igen lazán függ össze. Aki csak a logikát értékeli, az magát a rendszert még nem értékelte. És aki kizárólag a logika egyes kérdéseit vitatja, annak alkalmasint igaza is lehet, sőt akár még helyes megfigyeléseket is tehet, éleselméjűségét is tanúsíthatja; az egészre vonatkozóan ezzel azonban mit sem nyert. Jómagam úgy hiszem, hogy ez az úgynevezett reális logika akár tízféleképpen is fölépíthető. Mégsem becslöm le azért a hegeli logikában található, különösképpen a metodológiai kérdésekben tett, szerfölött bölcs megjegyzések értékét. Hegel azonban annyira belemerült a metodológiai fejtegetésekbe, hogy e fejtegetéseken kívüli kérdésekről teljesen megfeledkezett.

Így tehát a rendszerhez mint rendszerhez fordulok, és eközben nem hagyom megválaszolatlanul Hegel ama ellenvetéseit sem, amelyeket a megelőző rendszerrel kapcsolatban tett. Jóllehet a fogalom a gondolkodásnak nem lehet az egyetlen tartalma, mindazonáltal helytálló maradhatna az, amit Hegel állít, hogy a logika metafizikai értelemben — és Hegel a logikának ezt az értelmet adja — minden filozófia reális alapja kell hogy legyen. Ezért még igaz lehetne, amit Hegel gyakorta bizonygat, hogy minden, ami van, az eszmében vagy a logikai fogalomban van, és hogy az eszme következőképpen mindennek az igazsága /Wahrheit/; az, amiben minden kezdetét veszi és amibe végeztében visszatér. Ami tehát ezt az állandó visszatérést illeti, el lehetne ismerni, hogy minden a logikai eszmében van, mégpedig úgy van ott, hogy kívülről egyáltalán nem lehetne, hiszen ami értelmetlen, az alapjában véve soha és sehol

sem létezhet. De éppen ezáltal a logikai is az egzisztencia pusztája negatívjának mutatkozik, olyannak, ami nélkül semmi sem egzisztálhatna, amiből azonban még korántsem következik az, hogy minden csak általa /durch/ egzisztálhat. Minden lehet a logikai eszmében, anélkül hogy ezzel bármi is meg volna magyarázva, mint ahogyan például az érzéki világban' mindent a mennyiségben és mértékben fogunk fel, anélkül hogy ezért a geometria vagy aritmetika az érzéki világot megmagyarázná. Az egész világ mintegy az értelem vagy az ész hálójában nyugszik, a kérdés azonban éppen az, miként kerül a világ ebbe a hálóba, mivel a világon a pusztája éssen kívül még nyilvánvalóan valami más és több is van; sőt egyenesen valami olyan, ami még e korláton túllépni is törekszik.

A hegeli logika fő szándéka — és ezzel a logika kiváltképp dicsekszik —, hogy a logika, végeredményében a spekulatív teológia jelenségét ölti magára; azaz, hogy a logika az isteni eszme eredeti konstrukciója, és ennélfogva az isteni eszme vagy az abszolútum benne nem pusztája előföltézés, mint az ezt közvetlenül megelőző rendszerben, hanem lényegileg eredmény. A korábbi filozófiával szemben a rendszer kettős kifogást emel: 1. abban az abszolútum, ahelyett hogy megalapozott eredmény lett volna, pusztája megalapozatlan föltézés maradt; 2. hogy ama filozófia egyáltalán előföltézésével él, amíg a hegeli filozófia azzal dicsekszik, hogy ő semmit, abszolúte semmit sem előfeltételező filozófia. Csakhogy ami az utóbbit illeti, amennyiben a logikát ama magasztos értelemben a filozófia élére állítja, úgy Hegelnek kell az általános logikai alakzatokat anélkül felhasználnia, hogy őket előbb igazolta volna, azaz előfeltételeznie kell őket, mint amikor például azt mondja: a tiszta lét a semmi /das reine Sein ist das Nichts/, anélkül hogy ennek az "ist"-nek a jelentőségét előbb tisztázta volna. De nyilvánvalóan nem csupán a logikai alakzatokkal, hanem majd minden fogalommal ez a helyzet, amiket a köznapi életben mélyebb megfontolás nélkül használunk, és anélkül tesszük ezt, hogy szükségesnek tartanánk ezeket a magunk számára igazolni; majdnem minden fogalom ilyen típusú, amiket a kezdetnél Hegel is ugyanígy használ föl, amiket tehát előfeltételez. Kezdetben természetesen úgy tesz, mint aki keveset követel, olyasmit, amire szinte szót sem érdemes vesztegetni; olyannyira tartalmatlan valamit, mint a lét általában, aminek az elismerését szinte nem lehet megtagadni tőle. A hegeli fogalom az indiai Visnu a harmadik inkarnációjában, aki Mahabalával, a sötétség óriási fejedelmével (mintegy a tudatlanság szellemével) szembeszáll, azzal, aki megszerezte mindhárom világban a fő hatalmat. Neki jelenik meg először a hegeli fogalom egy kis, törpeszerű brahmin alakjában, és csak három talpalatnyi földet kér

tőle (a három fogalom: lét, semmi, valamivé válás), alig teljesíti ezt az óriás, a törpe azonnal hatalmassá növekedik, egy ugrással magához ragadja a földet, egy másikkal az eget, és éppen azon van, hogy a harmadikkal a poklot elragadja, amikor az óriás a lábaihoz veti magát, és alázatosan elismeri a magasabb istenség hatalmát, s most már ő az, aki a maga részéről nagylelkűen átengedi neki az uralmat a sötétség birodalmában (magától értetődően a saját fensőbbisége alatt). Mármost el kell ismernünk tehát, hogy a három fogalom: lét, semmi, valamivé válás, magán kívül semmit nem tételez föl, és hogy ők az első tiszta gondolatok. Ezeknek a fogalmaknak azonban magábanvalóan még egy meghatározásuk van, egyikük az első, másikuk a második, és összesen három vannak, és utóbb, mikor nagyobb tér nyílik, ez a hármasság ismétlődik mindig nagyobb dimenziókban. Maga Hegel gyakorta beszél a fogalmak mindig ismétlődő háromtagú felosztásáról vagy trichotómiájáról. Hogyan jövök mármost én ahhoz, itt a filozófia legkezdetén, ahol a filozófiának még alig szabad a száját kinyitnia, ahol csak fáradtsággal talál hangokat és szavakat, hogy a mennyiség fogalmát fölhasználjam?

De azon az általában vett dicsőségen kívül, tudniillik hogy semmit sem előfeltételez, e filozófia még egy különös dicsőségre is igényt tart, arra, hogy a megelőző rendszert fölülmúlta abban a tekintetben, hogy míg annak a számára az abszolútum puszta előföltevése, számára ellenben eredmény, valami létrehozott, megalapozott. Itt mármost félreértés rejlik, amit rövid úton el szeretnék oszlatni. Mint Önök tudják, ama rendszer számára az abszolútum mint kiindulópont (mint terminus a quo) tiszta szubjektum. Ahogyan Hegel azt mondja, az abszolútum valóban első definíciója: az abszolútum a tiszta lét, én azt mondhattam: az abszolútum valóban első definíciója, hogy szubjektum. Csak amikor ezt a szubjektumot egyúttal ama lehetőség szerint is el kell gondolni, hogy amennyiben objektummá válik (= személytelenné tett szubjektummá) — csak akkor neveztem az abszolútumot szubjektum és objektum közömbösségének, egyenlő lehetőségének, indifferenciájának is, úgy, ahogyan később, amikor már az aktusban lett elgondolva, szubjektív és objektív élő, örökké mozgásban lévő, semmiben sem fölöldódó azonosságának neveztem. Az abszolútum a korábbi rendszerben tehát nem másképp, hanem éppen úgy előföltevése, mint ahogyan előföltevése a tiszta lét Hegel rendszerében, amelyről egyébként ki is mondja: ez az abszolútum első fogalma. Ámde az abszolútum kétségkívül nem pusztán kezdet vagy puszta előföltevése, hanem éppannyira befejezés is, és ebben az értelemben eredmény — az abszolútum ugyanis a maga beteljesültségében. Az így meghatározott abszolútum azonban — az abszolútum, amennyiben ez most már a lét valamennyi mozzanatát maga mögött, és

relatív magán kívül tudja, és már nem a létbe, a kialakulásba /Werden/ alá szállni tudóként, azaz ezekben létező és megmaradó szellemként tételezett --, ez az abszolútum a korábbi rendszernek éppannyira befejezés vagy eredmény. A különbség a hegeli és a korábbi rendszer között az abszolútumot illetően éppen csak az: a korábbi rendszer nem ismer megkettőzött /doppelt/ kialakulást /Werden/, egy logikait és egy reálist, hanem az absztrakt szubjektumból, a szubjektum absztrakciójából kiindulva, az első lépéssel már a természetben van, és ennél fogva nem szorul a logikaiból a reálisba való átmenet semmiféle további magyarázatára. Hegel ezzel szemben logikáját azon tudománynak tartja, amelyben az isteni eszme logikailag, azaz a pusztá gondolkodásban beteljesedik — még mielőtt bármely valóságba, természetbe, időbe lépne; tehát már itt megkapja Hegel az isteni eszmét mint logikai eredményt, de közvetlenül ezután (miután az eszme bejárta a természetet és a szellemi világot) meg akarja kapni ismét mint reális eredményt. Így Hegel, a korábbi rendszerrel szemben egyvalamiben kétségtelenül előnyben van, mégpedig, mint már mondtam, a megkettőzött kialakulásban /Werden/. Ha azonban a logika az a tudomány, amelyben az isteni eszme a pusztá gondolkodásban beteljesedik, azt várhatnánk, hogy a filozófia most már véget ér, vagy ha továbbhalad, a továbbhaladás már csak egy egészen más tudományban történik, amelyben már nem pusztán az eszméről van szó, miként az első tudományban. Hegelnél azonban a logika a filozófiának csupán egy része, amelyben az eszme logikailag teljeseedik be, és most már ugyanazon eszmének reálisan is be kell teljeseednie. Mert az eszme az, amely átmegy a természetbe. Mielőtt erről az átmenetről szólnék, egy másik kifogást is szeretnék érinteni, amit ugyancsak Hegel vet föl az azonosság rendszerével szemben. Az éppen most érintett ellenvetés (hogy a megelőző filozófiában az abszolútum pusztá előföltevése volna) ugyanis így is megfogalmazódott: az a filozófia, az abszolútumot illetően, ahelyett hogy tudományosan bizonyítana, az intellektuális szemléletre hivatkozik, amiről egyáltalán nem lehet tudni, mi is legyen az, annyi azonban bizonyos, hogy semmi tudományos, hanem valami pusztán szubjektív, végül talán csak individuális, valamilyen misztikus intuíció, amellyel csak néhány beavatott dicsekedhet, aminek ürügyén kényelmessé tehető a tudományban munkálkodás.

Itt mindenekelőtt azt kell megjegyezni, hogy az azonosságfilozófia első hiteles formájában, az egyetlenségben, amit a szerző mint szigorúan tudományosat kezdettől fogva elismert,⁴ az intellektuális szemlélet kifejezés egyál-

⁴Zeitschrift für spekulative Physik II. Bd., 2. Heft. /A Darstellung meines Systems der Philosophie c. 1801-ben megjelent írásról van szó; lásd pl. a Schellings sämtliche Werke IV. kötetében. — Szerk./

talán nem fordul elő, és jutalmat lehetne kitűzni annak, aki ezt benne föl-fedezi. Erről az intellektuális szemléletről ellenben eredetileg egy ezt megelőző értekezésben⁵ kétségkívül szó van. De miként volt róla ott szó? Hogy ezt megmagyarázzam, vissza kell térnem az intellektuális szemlélet fichtei jelentésére. A kifejezés, noha Kanttól ered, a filozófia kezdetére való alkalmazása azonban Fichtétől származik. Fichte kezdetnek valami közvetlenül bizonyosat követelt. Ez számára az én volt, amit ő az intellektuális szemlélet révén mint közvetlenül bizonyosat, azaz mint kétségbevonhatatlanul exisztálóat akart biztosítani. Az intellektuális szemlélet kifejezése éppen a közvetlen bizonyossággal kimondott "én vagyok". Az aktust azért nevezte intellektuális szemléletnek, mert itt szubjektum és objektum nem különböző, mint az érzéki szemléletben, hanem azonos. Nos, az idézett értekezésben azt állítom, nem az én, amely az intellektuális szemléletben közvetlenül bizonyosként adott, hanem az, amit a szubjektumból való absztrakció révén az intellektuális szemléletben nyerünk, az intellektuális szemléletből kiemelt, azaz általános, meghatározás nélküli szubjektum—objektum, amely ennyiben most már többé nem valami közvetlenül bizonyos, hanem az intellektuális szemléletből kiemelve, már csak a tiszta gondolkodás tárgya lehet: csak ez lehet a minden szubjektivitástól megszabadított objektív filozófia kezdete. — Fichte azért hivatkozott az intellektuális szemléletre, hogy az én exisztenciáját bizonyítsa: hogyan akarhatta mármost követője ugyanazzal az intellektuális szemlélettel annak az exisztenciáját bizonyítani, ami már egyáltalán nem az én, hanem az abszolút szubjektum—objektum? Az intellektuális szemlélet bizonyítóereje /das Beweisende/ az énnre vonatkozóan pusztán az intellektuális szemlélet közvetlenségében áll; az "én vagyok"-ban közvetlen bizonyosság van, de vajon az "ez" szócskában /es ist/ is, mely az általános szubjektum—objektum? Hiszen itt a közvetlenség minden ereje elveszett. Az exisztenciáról többé már egyáltalán nem lehetett szó, csak tiszta tartalmáról, annak lényegéről, amit az intellektuális szemlélet magában foglalt. Az én csupán egy meghatározott fogalom, a szubjektum—objektum egy meghatározott formája, ezt a formát kell lehántani, hogy a szubjektum—objektum általában, mint minden lét általános tartalma előlépjön. Ama kijelentés, hogy a szubjektum—objektum általános tartalmát az intellektuális szemléletből kell venni elegendő bizonyíték volt arra, hogy a dologról, a tarta-

⁵Über den wahren Begriff der Naturphilosophie, Zeitschr. für spek. Phys., II. Bd., 1. Heft, 1801. Ez az értekezés arra is rá szeretne mutatni, hogy a szerző tudatában volt módszerének, valamint az első fogalomban tételezett, a továbbhaladáshoz hajtó ellentmondásnak, amit tőle szívesen elvitattak volna.

lomról, nem pedig az egzisztenciáról volt szó. Hegel kifogásolhatta azt, ha ezt nem elég érthetően és nyomatékosan mondtam ki, bár eléggé érthetően mondatott ki, hogy már nem a létről, nem az egzisztenciáról van szó,⁶ mint Fichténél, ehelyett Hegel fölteszi, hogy mivel Fichte az intellektuális szemléletben az én egzisztenciáját bizonyította, az intellektuális szemléletben én az általános szubjektum—objektum egzisztenciáját is bizonyítani akarom. A szándék ellen nincs kifogása, csak a bizonyítás nem kielégítő módját kifogásolja. Arról van szó természetesen, ami Van, éppen ezt kell azonban először föl kutatni. Ezt azonban még csak nem is valóban gondoltként, azaz logikailag megvalósultként bírjuk: ez kezdettől fogva sokkal inkább a pusztán csak akart; "az, amiből kipattan", nem más, mint ugyanennek pusztá akarása, mely akarás azonban saját ellentmondása révén, hogy az akartat igazán nem ragadhatjuk meg, s így nem tud nyugvópontra jutni, közvetlenül az előrehaladó s előrehúzó mozgásba sodródik bele, melyben a létező egészen a befejezésig a soha-meg-nem-valósultként, hanem csak az ezután-megvalósulóként viselkedik.

Hiszen a kérdés maga először is ez: mi az, ami Van /Was Ist/, miként lehetne az, amiből kiindulunk, már maga létező — egy egzisztáló, hiszen hát a létezőt, az egzisztálót épp most kell föllelni. Hegel természetesen nem /egyszerűen/ az abszolútumot, hanem az egzisztáló abszolútumot akarja, és föltételezi, hogy a megelőző filozófia is azt akarta, és mivel abban nem találja az abszolútum egzisztenciájának bizonyítását (úgy, ahogyan azt logikája révén ő akarja bizonyítani), ezért úgy véli, a bizonyításnak egyszerűen már az intellektuális szemléletben adva kell lennie.

Megjegyzem, hogy az azonosságfilozófia ama (első) megfogalmazásában az abszolútum szó éppannyira nem fordul elő, mint az intellektuális szemlélet sem; e szó benne nem is fordulhatott elő, mert a kifejtés nem lett végigvezetve. Az abszolútumot ugyanis ama filozófia csak a magában megmaradó, létező, minden továbbhaladástól és további mássá válástól megszabadított potenciának nevezte. Ez utóbbi volt a végső — tiszta eredmény. Az egész folyamaton végighaladót azonban ama filozófia nem abszolútumnak, hanem az abszolút azonosságnak nevezte, éppen azért, hogy minden szubsztátumra, szubsztanciára vonatkozó gondolatot eltávolítsa. Szubsztanciává, létezővé az abszolútum éppen csak az utolsó mozzanatban válik, mert hiszen az egész mozgásnak az

⁶Mivel az azonosságfilozófia a dolog tiszta minémiségével /Was/ foglalkozott anélkül, hogy a valóságos egzisztenciáról szólt volna, csak ebben az értelemben nevezhető abszolút idealizmusnak, megkülönböztetve a pusztán relatívtól, amely tagadja a külső dolgok egzisztenciáját (hiszen a relatív idealizmus még mindig kapcsolatot tart az egzisztenciával). Az észtudomány abszolút idealizmus, amennyiben az egzisztenciára vonatkozó kérdést egyáltalán nem teszi föl.

volt a célja, hogy a létezőt (azt, ami van) létezőként bírja, ami a kezdetben nem volt lehetséges (s a kezdet éppen ezért indifferenciaként lett megnevezve). A kezdetben ez a végighaladó nem olyasvalami, amiről fogalmam volna — hanem csupán minden létezőnek, mint rákövetkezőnek a fogalma. A végighaladó az, ami soha nem volt, ami eltűnik, amint elgondolják, és mindig csak az elkövetkezőben van, azonban itt is csak egy bizonyos módon, tulajdonképpen tehát igazából csak a végén van. Itt veszi csak föl tehát a létező és az abszolútum nevet. Bizonyára szándékosan használt ezért az első kifejtés olyan, merőben absztrakt kifejezéseket, mint abszolút indifferencia, abszolút azonosság, csak egy későbbi kifejtésben történt — egyfajta engedékenységből azok számára, akik föltétlenül egyfajta szubsztrátumot követeltek —, hogy az abszolútum kifejezés már a kezdetben is szerepelt.

De amennyiben most visszautasítom az intellektuális szemléletnek azt az értelmét, amit Hegel akar rám erőltetni, ebből még nem következik az, hogy ne lett volna nálam e kifejezésnek egy másik jelentése; ebben a másik jelentésben pedig mindazonáltal még most is megtartom.

Ama abszolút mozgásban lévő, amiről az imént beszéltem, amely szakadatlanul egy másik lesz, egyetlen mozzanatban sem hagyja magát megragadni, amely csak az utolsó mozzanatban (jegyezzék meg Önök jól e szavakat!), csak az utolsó mozzanatban kerül valóban elgondolásra — hogyan viszonyul most már ez a mozgásban lévő a gondolkodáshoz? Nyilvánvalóan még a gondolkodás tulajdonképpen tárgyaként sem; hiszen tárgyon valami nyugalomban lévő, nem mozdulót, maradandót értünk. Nem tulajdonképpen tárgy tehát, hanem sokkal inkább az egész tudomány menetén keresztül a gondolkodás puszta matériája; a valódi gondolkodás ugyanis éppen csak ennek a magában meghatározatlannak, ennek a magával soha nem azonosnak, mindig egy másikká átalakulónak szakadatlan meghatározásában és alakításában nyilvánul meg. Minden gondolkodás eme első alapzata /Unterlage/, valódi prima materiája ennél fogva nem lehet a sajátlagosan gondolt, abban az értelemben gondolt, ahogy a gondolt volta-képpen az egyedi alakzat. Ha a gondolkodás eme matéria meghatározásával van elfoglalva, akkor nem magára erre az alapzatra gondol, hanem csak arra a fogalommeghatározásra, amit a gondolkodás helyez az alapzatba — (szobrász — agyag) —, az alapzat tehát nem más, mint a gondolkodásban tulajdonképpen nem-gondolt. Egy nem gondolkodó gondolkodás azonban bizonyára nem esik messze a szemlélő /anschauende/ gondolkodástól, és ennyiben egy olyan gondolkodás, amelynek az intellektuális szemlélet szolgál alapul, ezen az egész filozófián igenis végighúzódik — ahogy egy ilyen gondolkodás a geometriát is jellemzi, hiszen a forma külső szemlélete, amely a fekete táblán vagy másutt

van fölvázolva, mindig csak egy benső és szellemi szemlélet hordozója. Mind-
ezt tehát egy kétségtelenül szemlélet nélküli filozófia ellenében mondjuk.

Hegel tehát (hogyan visszatérjünk hozzá) még mielőtt azt princípiummá ten-
né, az abszolútumot egy tudomány eredményeként akarja, és ez a tudomány ép-
pen a logika. Ami tehát ezen az egész tudományon végighalad, az a kialaku-
lásban lévő eszme. "Eszmén" Hegel is a megvalósulandót érti, az egész fo-
lyamatban alakulót és akartat: ez nem más, mint a kezdetben a tiszta létből
kizárt eszme, amely mintegy a léten élösködik, s ez éppen az egymás utáni
fogalommeghatározásokkal történik; miután az eszme a létet teljesen föl-
emésztette és magában átalakította, természetesen ő maga lesz a megvalósult
eszme. Ez a logika végén megvalósult eszme, éppúgy van meghatározva, mint az
abszolútum volt az azonosságfilozófia végén, szubjektum--objektumként, gon-
dolkodás és lét, ideális és reális egységeként stb.⁷ Az így megvalósult
eszme azonban, már éppen a pusztán logikainak a határán van, vele tehát
vagy egyáltalán nem lehet továbbhaladni, vagy csak e határon kívül; úgy,
hogyan helyzetét, amit az eszme a logikai tudomány pusztán eredményeként foglal
el, egészen el kell hagynia, és a nem-logikai, vagyis a logikaival szembeál-
lított világba kell átmennie. Ez a logikaival szembeállított világ a termé-
szet; ez a természet azonban már nem az a priori természet, mert annak a lo-
gikában kellett volna lennie. Csakhogy a logika Hegel szerint a természetet
még teljesen önmagán kívül bírja. Hegel számára a természet ott veszi kezde-
tét, ahol a logikai megszűnik. Számára e természet ennél fogva egyáltalán már
csak a fogalom agóniája. — Joggal határozták meg a természetet — mondja
Hegel A filozófiai tudományok enciklopédiája első kiadásában⁸ — az eszme ön-
magából való lebukásaként. (Enciklopédiája második kiadásában⁹ Hegel a jog-
galt kihagyja, és pusztán ennyit mond: a természetet az eszme lebukásaként
határozták meg, itt a mondat már csak egy történeti visszapillantás jelen-
tésével bír.) Ezzel a "lebukással" teljesen összhangban van az, amit egyéb-
ként mondott a természetről: hogy ti. a természetben a fogalom méltóságától
megfosztott, tehetetlen, magához hűtlen lett, és már nem képes magát fenn-
tartani. Aligha bánhat Jacobi mostohábban a természettel, mint Hegel, amikor
a természetet a logikaival állítja szembe, melyből őt kizárta, és amellyel
most már csak szembeállítani tudja. Az eszmében azonban egyáltalán nincs
szükségszerűség, ami valamilyen mozgásba hozná, s mely a mozgás révén nem

⁷Enzyklopädie, 162. §, 1. kiad. (214. §, 2. kiad.)

⁸128. o.

⁹219. o.

csupán mondjuk az önmagában való továbbhaladásra volna képes (ez, ugye lehetetlen, hiszen beteljesültségét már elérte), hanem még inkább magától kellett volna megszakadnia. Az eszme a logika végén szubjektum és objektum, tudatában van önmagának, mint ideális egyúttal reális is, nincs már tehát szüksége arra, hogy még tovább és másként, mint ahogyan már van, ténylegessé váljon. Ha mégis elfogadjuk, hogy ilyesmi történik, akkor ez nem egy, magában az eszmében rejlő szükségszerűség miatt történik, hanem csupán csak azért, mert a természet éppenséggel existál. Hogy az eszme továbbhaladására valamilyen okot találjanak, e célból azzal akartak segíteni magukon, hogy azt mondták: az eszme existál ugyan a logika végén, de még nem igazolódott be /bewährt/, ki kell tehát lépnie magából, hogy magát igazolja. Ez azonban csak egy a számtalan szemfényvesztés közül, amivel csak a meggondolatlanok téveszthetők meg. Mert hiszen kinek a számára kell a fogalomnak magát igazolnia? Önmaga számára? De hiszen ő az önmagában biztos és bizonyos eszme, és előre tudja, hogy a másletben nem fog elpusztulni; az ő számára ez a harc céltalan volna. Egy harmadik, egy néző számára igazolná magát? De hol ez a néző? Végül mégiscsak a filozófus számára kell magát igazolnia, azaz csak a filozófus kívánhatja, hogy az eszme ennek a külsővé-válásnak adja oda magát, s hogy ezzel alkalmat adjon a filozófusnak a természet, a szellemi világ és a történelem világának kifejtésére. Mert persze kinevetnénk azt a filozófiát, amely a hegeli értelemben pusztán logika volna, és a valódi világról nem tudna semmit; ahogyan nem is a logika, hanem a Hegel által maga előtt talált természet- és szellemfilozófia volt egyedül az, ami fölkelte azt a figyelmet, amely a hegeli filozófia felé fordult. A logikában semmi nincs, ami a világra hatni tudna.¹⁰ Hegelnek azonban a valósághoz kell jutnia. Magában az eszmében azonban a továbbmozgásnak, vagy a mássá válásnak éppenséggel semmi szükségessége nem található meg. "Az eszme — mondja Hegel¹¹ — a végtelen szabadságban, amelyben van /beteljesült eszme, szabadság tehát csak ott van, ahol beteljesülés van, csak az abszolútum van minden szükséges továbbhaladástól meg- és fölszabadítva/ —, az eszme a végtelen szabadságban, önmaga igazságában elhatározza magát, hogy magát természetként vagy a máslet formájában magából kibocsássa." Ez a kifejezés — "kibocsát", az eszme kibocsátja a természetet — a legritkább, a leginkább kétértelmű, és ezért a

¹⁰"In der Logik liegt nichts Weltveränderndes": kétfajta olvasási lehetőség is adódik; 1. "világmegváltoztató"; 2. "világgá változó", "világra ható". (Gaetano Durante olasz fordítása /Schelling: Lezioni monache sulla storia della filosofia moderna, Sansoni, Firenze 1950, 180. o./ az utóbihoz közeledik: "nulla che si debba cambiare in mondo".) /Szerk./

¹¹Enzyklopädie, 191. §, 1. kiad. (244. § 2. kiad.).

leghatározatlanabb kifejezésekhez tartozik, amelyek mögé e filozófia nehéz helyzetben visszavonul. Jakob Böhme mondja: az isteni szabadság betör /erbricht/ a természetbe. Hegel azt mondja: az isteni eszme kibocsátja a természetet. Mi értendő mármost eme kibocsátáson? Annyi világos: a természet e magyarázatát igencsak megtiszteljük, ha teozófiainak nevezzük. Aki egyébként kételkedett volna még aziránt, hogy az eszme a logika végén valóban mint exisztáló lett elgondolva, most erről meggyőződhet; hiszen ami magát szabadon elhatározhatja, annak valóban exisztálónak kell lennie, egy puszta fogalom nem képes magát elhatározni. Komisz kérdés ez, amelyhez a hegeli filozófia elérkezik, és amellyel a logika elején nem számolt, egy szörnyű és széles szakadék, amelynek felemlítése (pár szóval először a Cousinhez írt előszóban érintettem e kérdést¹²), noha rossz vért szült, mégsem eredményezett semmilyen használható, nem pusztán csalóka felvilágosítást.

Mármost éppenséggel ugyan abszolúte nem lehet fölfogni, hogy miután az eszme a legmagasabb szubjektummá emelkedve a létet teljesen fölemésztette, mi indíthatná arra, hogy magát mégis ismét szubjektum nélkülivé tegye, puszta létté fokozza le, és a tér és az idő rossz külsődlegességébe széthullani engedje. Az eszme mindazonáltal mármost a természetbe vetette magát, de persze nem azért, hogy az anyagban megmaradjon, hanem hogy általa ismét szellemmé, méghozzá emberi szellemmé váljon. Ám az emberi szellem csak a színtér, amelyen az általában vett szellem a szubjektivitást, amit az emberi szellemen vett föl, ismét leveti, s így magát abszolút szellemmé teszi, amely végül saját mozzanataiként veszi föl magába a mozgás valamennyi mozzanatát és így Istenné válik.

A rendszer sajátosságát itt is akkor leljük föl a legbiztosabban, ha szemügyre vesszük, eme végsőt és legmagasabbat tekintve, milyen viszonyban áll a közvetlenül megelőző filozófiával. Ennek ugyanis fölrója, hogy Isten benne nem szellemként, hanem csak szubsztanciaként került meghatározásra. A kereszténységből és a katekizmusból természetesen mindenki megtanulja, hogy Istent ne csak gondolja szellemként, hanem akarja és higgye is; senki sem tulajdoníthatja ezért a maga fölfedezésének azt, hogy Isten szellem. Bizonyára Hegel sem így gondolta. Valójában nem arról akarok vitatkozni, hogy az azonosságfilozófia használja-e a szellem kifejezést — az abszolútum természetének kifejezésére — a végén ti., avagy amennyiben az végső eredmény. A szó (szellem) persze épületesebben hangzott volna. A lényegét illetően mégis elegendőnek tarthattam, hogy Isten, az önmaga számára létező, megma-

¹²Schellings sämtliche Werke Bd. X., 213. o. /Szerk./

radó objektumként (szubjektum—objektum) került meghatározásra, mert így is ő volt — hogy arisztotelészi kifejezéssel éljek — az önmagát gondoló (ὁ ἐαυτὸν νοῶν), és, ha nem is volt szellemnek nevezve, lényegében mégis szellem volt, és ebben az értelemben nem szubsztancia, ha a szubsztancia éppen a vakon létezőt jelenti. És hogy nem szellemnek neveztem, annak is jó oka lehetett. Nincs ugyanis okunk arra, hogy a filozófiában tékozlóan bányjunk a szavakkal, és alaposan meg kellene fontolni, hogy az abszolútumot, amely csak végző, a szellem szóval jelöljük-e. Szigorúan szólva, ennek az Isten szóra is érvényesnek kellene lennie. Mert az Isten, amennyiben csupán vég — miként a tiszta racionális filozófiában csak vég lehet —, az Isten, akinek nincs jövője, aki semmit sem kezdhet el, aki pusztán célok lehet, ám semmi esetre sem elv, kezdő, létrehozó ok; egy ilyen isten csupán természete és lényege szerint szellem; valójában csak szubsztanciális szellem tehát, azaz nem abban az értelemben szellem, amelyben a vallásos érzület vagy a köznapi nyelvhasználat a szót használni szokta; itt használva, félrevezető kifejezés lett volna. Hiszen az abszolútum Hegelnél is csupán szubsztanciális szellem lehetett, miként a szónak: szellem, inkább csak negatív, mint pozitív jelentése van, mivel még a végső fogalom is csupán az összes többinek fokozatos negációja révén keletkezik. Eme végsőnek a megnevezése, azaz lényegének /Wesen/ meghatározása, nem meríthetett semmi testből, így csak az általános név maradt: "szellem", és mivel nem is emberi, véges szellem (mert ez is tételezve volt már egy korábbi fokon), ezért szükségképpen végtelen, abszolút szellem tehát, de mégis pusztán lényege szerint, mert hogyan lehetne valóságos szellem az, amely a végsőtől, ahová helyezték, nem mozdulhat el, amelynek csak az a funkciója, hogy valamennyi megelőző mozzanatot, mindent magába záróként, fölvegye, ő maga azonban semminek sem legyen kezdete vagy elve.

Eme vég negativitásának kezdetben Hegel is tudatában volt, hasonlóképpen, ahogy a pozitív előrenyomuló hatalmának, mely ebben a filozófiában ki-elégülést követelt, csak fokozatosan sikerült az azonosság rendszerét a maga negativitásának tudatától megfosztania. Keletkezése legkezdetén e tudatnak meg kellett lennie, mert különben e filozófia létre sem jöhetett volna. Legkorábbi fejtegetésében legalábbis ott, ahol a végsőhöz ér, Hegelnél is jelen van még egy utalás, hogy semmi esetre sem valóságos történésre vagy események megtörténetére kell gondolni. A filozófiai tudományok enciklopédiája első kiadásának egy paragrafusára¹³ gondolok, amely a második kiadásban már

¹³472. §. /A filozófiában "az öntudatos eszme mind első közvetlenségétől, mind pedig a történés, a véletlenszerűség és az egymáson kívüli és egymás utáni lét ama látszatától megtisztul,

eltorzult; ebben azt mondja, az öntudatos eszme az utolsó gondolatban megtisztítja magát a történet, az esetlegesség és a mozzanatok egymáson kívüli és egymás utáni létezésének minden látszatától (az eszme tartalmának e látszata a vallásban még megvolt, a vallás az eszme tartalmát, a pusztá elképzelés számára, időbeli és külső egymásra következéssé tagolta szét).

A legutolsó időben Hegel megpróbált még magasabbra emelkedni, és egy szabad világteremtés eszméjéhez eljutni. Egy figyelemre méltó hely, ahol e kísérlet történt, Logikája második kiadásában található — ez a rész a Logika első kiadásában másként volt megfogalmazva, és nyilvánvalóan egészen más is volt az értelme. A másodikban így szól¹⁴: a végső, amelyben minden mint alapjához érkezik meg, mert ez ugyanez, amelyből az első, ami legelőször mint közvetlen volt állítva, előlép, és "így az abszolút szellem, amely valamennyi lét konkrét és legvégső, legfőbb igazságaként adódik, még inkább olyannak ismerzik meg, amely a fejlődés végén teszi magát szabadon külsővé és bocsátja ki egy közvetlen lét alakjába — egy olyan világ teremtésére határozva el magát, amely (világ) mindazt tartalmazza, ami ama fejlődés vonalába esett, amely ezt az eredményt megelőzte, úgyhogy mindezek összessége (minden, ami e fejlődésben korábban végbement) e megfordított helyzet révén egyúttal a maga kezdetével együtt, az eredménytől mint elvtől függővé változik át",¹⁵ azaz, ami először eredmény volt, elvvé lesz tehát; ami a fejlődés legelején az eredményhez vezető kezdet volt, az megfordítva, az eredménytől (ami most ellenkezőleg elvvé lett) függővé és vitathatatlanul levezetendővé is vált. — Ha e megfordítás, ahogyan Hegel akarja, mármost lehetséges volna, és ha nem csupán beszélt volna erről a megfordításról, hanem meg is kísérelte, valóban végre is hajtotta volna, akkor ő maga állított volna most már első filozófiája mellé rögvest egy másikat, amely az első fordítottja, körülbelül az lett volna, amit mi a pozitív filozófia néven akarunk. De ennek azután azzal a szükségszerű következménnyel kellett volna járnia (mivel két filo-

mellyel tartalma még a másodikban /ti. a vallásban/ rendelkezik" — lásd Sämtliche Werke, sajtó alá rendezte H. Glockner, 6. köt., 308. o. — Szerk./

¹⁴Az 1832-es kiadás, 43. o. /= Theorie Werkausgabe, 5. köt. 70. o., ill. A logika tudománya, I. köt. Bp. 1979, 47. o. — A hivatkozott német kiadás szövegéhez képest a schellingi idézet néhány lényegtelen stilisztikai, az értelmet nem érintő eltérést tartalmaz, ami Szemere Samu fordításában "aminek kezdete", az a német szövegben "mit seinem Anfang", tehát "ami a maga kezdetével együtt" — Szerk./

¹⁵A Logika első kiadásában, 1812-ből (a 9. oldalon) ez még így szól: "Így szabadon fogja magát külsővé tenni a szellem is a tiszta tudás fejlődésének végén, és magát egy közvetlen tudat alakjába kibocsátani, egy olyan lét tudatába, amely vele egy másikként áll szemben." (Lásd most Hegel: Gesammelte Werke Bd. 11, sajtó alá rendezte F. Hogemann és W. Saeschke, Meiner, Hamburg 1978, 35. o. — Szerk./

zófiának azonos jelentése és méltósága nem lehet), hogy első filozófiáját mint pusztán logikai és negatív filozófiát ismerje el (amelyben az átmenet a természetfilozófiába természetesen pusztán hipotetikusán történhetett, s ezáltal a természet is a pusztá lehetőség szférájában őrződött meg). Már maga a mód, ahogyan e szándék kinyilvánítását az eredeti szöveg megváltoztatása révén csupán alkalmilag és mintegy mellesleg közbeszúrní igyekezett; maga ez a mód mutatja, hogy sohasem tett komoly kísérletet arra, hogy ezt a megfordítást valóságosan véghezvigye, amelynek az ő útmutatása alapján egyszerűen abban kellett volna állnia, hogy ismét leereszkedünk azokon a fokokon, amiken az első filozófiában följutottunk. Nézzük meg, hogy ebből mi származhatott.

Az azonosságfilozófiában a dolgok kétségtelenül úgy állnak, hogy minden megelőző csak a következőben, a relatív magasabbban, és így végül minden csak Istenben érte el igazságát. Ez nem egészen úgy van, amint Hegel mondja, hogy a végsőbe minden mint saját alapjába tér vissza, ez nem egészen így van, azt kellene mondani inkább: minden megelőző önmagát azáltal alapozza meg, hogy magát a következő alapjává teszi, azaz azzá fokozza le magát, ami már nem maga létező, hanem létalap egy másiknak, saját tönkremenetele által /durch sein zu-Grunde-Gehen/ alapozódik meg, ő maga tehát itt alap, nem pedig a rákövetkező. Így az égitest, amelynek természete az, hogy szabadon esik, esése ezért — mert minden, ami egy dolog természetéből következő, végtelenül következik — végtelen, alapját azáltal találja meg, hogy egy magasabb alapjává teszi magát, és így megmarad általában a helyén (azonos átlagos távolságban a központtól); és így végül minden azáltal alapozza meg magát, hogy magát az abszolútumnak, a végsőnek alapként alárendeli. (A kifejezés e kiigazítása után a tárgyra térünk.) Mivel maga Hegel szerint az, ami a végső, csak miután végső, teszi magát kezdetté, így a mozgás legelején (és a filozófiában is tehát, amelyben ez eredmény) még nem ható, hanem finális okként viselkedik, azaz csak annyiban ok, amennyiben minden felé törekszik. Ha azonban éppenséggel a végső a legmagasabb és legvégső ok, úgy az egész sor az első tag egyedülálló kivételével — az egész sor semmi más, mint a finális okok megszakítatlan és folytonos láncolata; minden egyes tag a helyén éppen annyira finális ok az őt megelőző számára, mint a legutolsó valamennyi számára. Térjünk vissza a csupán forma nélkülinek gondolt anyaghoz, amely mindennek alapjául szolgál, így a szervetlen természet az anyag céloka, a szerves természet a szervetlennek céloka, a szerves természetben a növénynek a céloka az állat, az ember pedig az állatvilágnak a céloka. Ha tehát ahhoz, hogy a teremtéshez jussunk, nem lenne másra szükség, mint hogy

ismét leereszkegjünk ugyanazon fokokon, amiken fölkapaszkodtunk, és ha már e megfordítás révén az abszolútum egyszeriben ható okká lesz, akkor e megfordítás révén az embernek is az állatvilág ható vagy létrehozó okaként, az állatvilágnak a növényvilág létrehozó okaként, az organizmusnak általában a szervetlen természet okaként kell megjelenennie stb., mert hiszen nem tudjuk, hogy Hegel véleménye szerint meddig kellene ezt folytatni, a logikáig terjedne-e tán, a tiszta létig kellene visszatérni, ami = semmi /das = = Nichts ist/: elég ha látjuk, milyen képtelenségekre vezetne az így értett megfordítás, és mennyire illuzórikus az a nézet, hogy a filozófiát ilyen egyszerű megfordítás révén olyanná lehetne változtatni, amely képes megragadni egy szabad világteremtést is.

A kifejezés egyébként, amellyel a Logika említett helyén az abszolút szellem külsővé válása leírásra került, "hogy kibocsátja magát szabadon egy közvetlen lét alakjába", teljesen megegyezik azzal, amely a logikából a természetfilozófiába való átmenetet írta le; és így az abszolút szellem tehát, amely egyébiránt, éspedig a leghatározottabban csak az egész fejlődés végén, azaz a természet- és szellemfilozófia után volt tételezve, mármost az abszolút szellem volna akkor az, ami magát természetté teszi külsővé. Ha mármost ettől az ellentmondástól is eltekintünk, úgy egy szabad világteremtés tanának eme formális megközelítése révén mindazonáltal nem nyertünk semmit; ettől lényegében éppoly messze vagyunk, sőt még távolabb, mint ezelőtt. Az abszolút szellem ugyanis önmagát teszi külsővé a világban, ő sínylődik e természetben, adja oda magát egy folyamatnak, amelyből többé már nem szabadulhat, amellyel szemben nem szabad, amelybe úgyszólván menthetetlenül belegabalyodott. Isten nem szabad a világtól, hanem megterhelt vele. Ennyiben panteizmus tehát ez a tan, de nem Spinoza tiszta, mozdulatlan panteizmusa, amelyben a dolgok az isteni természet tiszta, logikai emanációi; ezt a panteizmust föladták azért, hogy az isteni aktivitás és tevékenykedés rendszerét vezessék be, amelyben az isteni szabadság annál gyalázatosabban megy veszendőbe, minél inkább igyekeznek azt a látszatot kelteni, hogy megmenteni és megőrizni akarják. A tiszta racionális tudomány területét elhagytuk, hiszen ama külsővé válás szabadon elhatározott, a pusztán logikai sort abszolút megszakító aktus, és mégis, ez a szabadság is megint illuzórikusnak mutatkozik, mert a végén mégis elkerülhetetlenül ama gondolathoz vagyunk kénytelenek visszalépni, amely minden eseményt, minden történetit ismét megszüntet, mert reflektálván megint csak a tisztán racionálisba kell visszatérnünk.

Ha e filozófia követőjétől azt kérdeznénk, hogy vajon az abszolút szellem valamely meghatározott pillanatban tette-e külsővé magát, akkor azt kellene neki válaszolnia: Isten nem belevetette magát a természetbe, hanem mindig újból beléveti, hogy magát éppúgy ismét legfölülre állítsa; a törté-
nés örök, azaz folyvást tartó történés, ám éppen ezért nem is voltaképpen, azaz valódi történés. Isten ezen túlmenően kétségtelenül szabad, hogy magát természetként külsővé tegye, azaz szabad, hogy szabadságát föláldozza, hiszen a szabad külsővé válás ezen aktusa egyúttal szabadsága sírja; mostantól e folyamatban van, vagy maga a folyamat; kétségkívül nem azonos azzal az Istennel, akinek semmi dolga nincs (amilyen akkor lenne, ha mint a valódi puszta végcél volna), ellenkezőleg, ő az örök, folytonos tevékenység istene, a szakadatlan nyugtalanságé, mely nem ismer szombatot, ő az az isten, aki mindig csak azt teszi, amit mindig is tett, és aki ezért semmi újat nem teremthet; élete alakok körforgása, amennyiben magát folytonosan külsővé teszi, hogy ismét visszatérjen magába, és megint visszatér magába, csak hogy magát újból külsővé tegye.

Az utolsó, legnépszerűbb, a nagyközönségre számító változat a külsővé válás összefüggéseit így tárja föl: "Isten, noha már önmagában (azaz anélkül hogy magáért-valóan is az volna) az abszolútum, ő már előbb is (mit jelentsen ez az »Előbb« egy tisztán racionális fejlődésben?) az első, az abszolútum, de hogy önmaga tudatára eszméljen, külsővé teszi magát, szembeállítja magával, egy másikként, a világot, hogy a külsővé válás legelső fokától, még mindig a tudatosság és öntudatlanság között lebegve, az emberhez emelkedjen föl, akinek istentudatában saját öntudatára ébred. Mert az emberi tudás, a tudás, amellyel az ember Istenről bír, az egyetlen tudás, amellyel Isten önmagáról rendelkezik." Egy ilyen ábrázolás alkalmasint mélységesen barátilag leereszkedő jelleget kölcsönöz e rendszernek; ennek alapján máris lemérhető, a társadalom mely rétegeiben tarthatta még magát a legtovább. Mert könnyen megfigyelhető, ahogy egyes eszmék mindig a felső, különösen a tudományos vagy az általában magasabban képzett rétegekben kapnak lábra először, és mihelyt az eszmék azután e körökben már érvényüket veszítették, időközben a társadalom alsó rétegeibe süllyedve ott még tartják maguk, amikor odafönn már szóba sem kerülnek. Így azt is könnyű észrevenni, hogy ez az új, a hegeli filozófiából származó vallás legfőbb híveire az úgynevezett nagyközönségben talált, iparosok, kereskedősegedek, és ennek a más tekintetben egyébként nagyon tiszteletre méltó társadalmi osztálynak más tagjai között; e felvilágosodásra sóvárgó publikum körében éli meg hát utolsó stádiumát is. Joggal föltételezhető, hogy gondolatainak ez az elterjedése magának Hegelnek

a legkevésbé sem szolgált volna öröme. Mindez azonban annak az egy hibának a következménye, hogy a magukban igaz, mégpedig pusztán logikailag tekintve igaz viszonyok a valódiakba nyertek átültetést, miáltal belőlük minden szükségesség kiveszett.

(Fordította **Seress L. Attila**)

A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: F. W. J. Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. (Hrsg. v. Manfred Buhr.) 4., veränderte Aufl. Reclam, Leipzig 1984. (Reclam Universal-Bibliothek, Bd. 263, 144—177. o.)

A KINYILATKOZTATÁS FILOZÓFIÁJA.
BERLINI ELŐADÁSOK 1841/42. (PAULUS-NACHSCHRIFT)

F. W. J. Schelling

HEGELRŐL ÉS AZ AZONOSSÁGFILOZÓFIÁRÓL

A legnagyobb eréllyel valaki más idézte elő a rendszer lezárulását. Méltatlan volna hozzám és emlékéit kevésbé tisztelném, ha róla nem mondanék nyíltan véleményt. Őszintén beszéltem Kantról és Fichtéről is, akik mindketten tanítóim voltak, jóllehet egyikőjüket sem hallgattam. (De Fichténél egy órát mégis, mikor már a kollégája voltam; és ott ismerkedtem meg az előadásával, amit egyetlen követője sem tett meg.) Vajon vissza kellene riadnom attól, hogy most Hegelről beszéljek? Oly sokan törekedtek filozófiai babérokra, akik aztán a tövisszörűt nyerték el; őket nem is említettem. Az, hogy Hegelről beszélek, azt mutatja, milyen nagyra tartom őt.

Úgy látom, egyedül Hegel mentette át filozófiám alapgondolatát a későbbi időkre; és ezt a gondolatot, ahogyan, elsősorban filozófiatörténeti előadásaiból észrevettem, mindvégig elismerte és tisztán megtartotta. Mialatt mi többiek hagytuk, hogy a nyert nézet anyaga tovaragadjon bennünket, ő a módszer a maga tisztaságában kitűnően megőrizte. Senki sem teljesíthette volna be jobban a megelőző filozófiát, mint ő.

Hegel magát az azonosságfilozófiát tette pozitív filozófiává, és ezzel általában emelte abszolút filozófiává, amely mindent felölel, semmit nem hagy magán kívül.

Polémia nélkül beszélhetünk erről, maga a történeti lefolyás dönthet. A döntés eszközei Hegel megnyilatkozásaiban találhatók. Hegel azt tette, ami számára kézenfekvő volt; nem hibáztathattam őt ezért. Az azonosságfilozófia nem tudta magát az egzisztálni tudó /das Existieren-könnende/ keretei között megtartani. Hegel úgy vélte, az adott rendszer a filozófia. A filozófiát azonban abban a korlátozottságban nem hagyhatta meg, melyben ez a rendszer minden egzisztenciát kizárt. Legjobb lesz, ha követjük kifogásait az őt közvetlenül megelőző filozófiával szemben. (Hegel más ellenfeleihez nincs semmi közöm.)

A filozófia hegeli meghatározásával teljesen egyetérték: a filozófia az ész tudománya, éspedig amennyiben az ész önmaga számára minden létként tudatosodik. E magyarázat nem feltétlenül alkalmazható ugyan a pozitív és negatív filozófiára; az észtudomány lényegét azonban tökéletesen kifejezi. Az ész benne önmagának minden létként ébred tudatára, feltéve, hogy léten egyúttal nem a valóságos, az aktuális lét értendő, hanem az, hogy az észtudományban az ész, mint minden lét a matéria szerint jelenik meg. Az, hogy a filozófiában az ész a maga tartalmának minden lét tartalmaként ébred tudatára: ez az észtudomány magyarázata. E megkülönböztetés természetesen nem hiányozhat! Annak azonban, hogy Hegel hallgatólagosan megtette-e ezt a megkülönböztetést, avagy nem ismerte, a kifejtés menetében kell megmutatkoznia.

Hegel azt mondja, hogy miután az előző filozófia révén az abszolútum elismeréséhez felemelkedett, abban tért el azután tőle, hogy úgy vélte: az abszolútumot nem kell intellektuális szemlélet révén előfeltételeznie; hanem hogy azt a tudományban, a tudomány eredményeként próbálta fellelni. Első alkalommal gondolják el itt az abszolútumot, a szót, mely az azonosságfilozófia megjelenése óta in omnium ore van.

Az azonosságfilozófia voltaképpen kiindulópontja a szubjektum és objektum indifferenciája volt. Ez az indifferencia egyszerűbb megfogalmazásban annyi, mint a végtelen potencia, a végtelen lennitudás /das unendliche Seinkönnen/; ez utóbbi pedig az ész közvetlen tartalmaként tételezve. E végtelen potencia egyféle orfikus egység volt, amelyben mindaz, ami majd kifejlődik belőle, még elrejtve nyugszik: Legelőször a közvetlenül lennitudó /das unmittelbar Sein-könnende/; legutoljára pedig az a potencia, mely nem megy túl, hanem megmarad magában. Egyedül ez utóbbi lehetett abszolútumként meghatározni; hiszen ez volt a létbe való átmenet minden szükségszerűsége alól feloldozott /das ... Absolvierte/, a léttel szembeni örök szabadságban megmaradó.

De azt az orfikus egységet is nevezhették abszolútumnak, mint amely quod omnibus numeris absolutum est. Ez ugyanis éppannyira a nem abszolútum /das Nichtabsolute/, az egymással szemben véges és egymást kizáró potenciák potenciája is. Mindeme potenciák magukban végtelenek, pl. a tiszta létező /das rein Seiende/; a másik potenciával, a lennitudással /das Seinkönnen/ szemben azonban ismét véges, akkor ugyanis, mihelyt ellentétbe lépnek — mint az abszolútumként tételezett abszolútumnak a potenciája, amely abszolútumnak a nem-abszolútum már valami külső. (Mert hiszen éppen annak révén abszolút, hogy a nem-abszolútumot magán kívül tudja!) Az indifferencia azonban szá-

munkra mindennek az abszolút potenciája. Csak a materiális, a hatványra emelt abszolútum, az igazi abszolútum az, ami a végső.

E fejtegetés nyomán felmerül a kérdés: melyik abszolútumról beszél Hegel? Az abszolútumot, amelyet mint végsőt határoztunk meg, az azonosságfilozófia is csak eredményként akarhatta. Hegel nyilvánvalóan azt képzelte, hogy az azonosságfilozófia a tulajdonképpeni abszolútumot nemcsak lényege szerint (mint az ész tiszta tartalmát), hanem exisztenciája szerint is, mint eredményt is akarta; hogy az azonosságfilozófia az indifferenciát végig exisztálóként feltételezte, de ezt az exisztenciát "rosszul", csak az intellektuális szemlélet révén bizonyította. Ha pedig az abszolút indifferencia valami exisztáló, akkor éppúgy a belőle létrejövő is az. Ekkor tehát nemcsak a véges világa, hanem már az indifferenciában nyugvó abszolútum is exisztáló.

Hegel jóhiszeműen felteszi: a korábbi filozófia egy a valódi exisztenciáról szóló rendszer akart lenni, és bizonyítani akarta az abszolútum exisztenciáját, de rosszul, pusztán szubjektíve, az intellektuális szemlélet révén. Hogy ez általában véve nem így volt, már megmutattuk.

"Az intellektuális szemléletnek azonban ama filozófia megalapozásánál mégis főszerepet kellett játszania!" — Ezzel kapcsolatban világosan le kell szögezni: az azonosságfilozófia első kifejtésében (melyet egyedül ismert el a szerző hitelesnek, *Zeitschrift für spekulative Physik* II. Band, 2. Heft) e kifejezés: "intellektuális szemlélet" egyáltalán nem fordul elő. Ezzel szemben ugyanezen folyóirat első kötetében van ugyan szó egyfajta intellektuális szemléletről, de hogyan?

Ennek megmagyarázásához vissza kell térnünk a fichtei intellektuális szemléletre. Fichte a kezdethez valami közvetlenül bizonyost igényelt, az Ént, amelynek közvetlen bizonyosságot az intellektuális szemlélet által vélt biztosítani. Erre az intellektuális szemléletre szólított föl mindenkit, aki a filozófiához kezd. Ugyanennek volt kifejezése a közvetlen bizonyossággal kimondott: Én vagyok. Intellektuálisnak pedig az érzékivel szemben nevezték e szemléletet, mert benne szubjektum és objektum azonos volt.

Én nem szakítani kívántam Fichtével, hanem az említett értekezésben megpróbáltam utat találni, amely Fichtétől a szubjektum—objektum indifferenciájának általános fogalmához vezet. Az átmenet a következő volt: Nem az én, ahogyan ez az intellektuális szemléletben közvetlenül bizonyos, hanem a szubjektívtól való absztrahálás révén az intellektuális szemléletben nyert, az intellektuális szemléletből kiemelt általános, amely többé már nem volt közvetlen bizonyosság — ez lett, így kiemelve, most már a tiszta gondolat tárgya. Többé már nem az énről, melynek exisztenciájára az intellektuális

szemléletben Fichte hivatkozott, hanem az abszolút szubjektum—objektumról volt szó. Nem az egzisztenciáról tehát, hanem az intellektuális szemlélet általános természetéről /quid/.

Az akkoriban adott magyarázat: A szubjektum—objektum fogalmát kell az intellektuális szemléletből meríteni — bizonyoság arra, hogy nem a léttel, hanem a tiszta tartalommal volt dolgunk. Hegel félreérthetett engem ebben, amennyiben nem elég érthetően mondtam ki ezt. Meg kell ismételnem: E filozófiának semmi valóságossal nem lehet dolga, hanem csak az ész benne magában fogant /eingeborne/, abszolút tartalmával. Ezzel szemben Hegel, követelése révén megszünteti az immanenciát.

Ama filozófia nem akarhatta az indifferenciát mint az igazat, az egzisztálót; ez utóbbit csak fejlődés által nyerhette. Ha az, amivel kezdünk, az igaz, az egzisztáló lett volna, akkor hát a filozófia nem volna szabad a lét-től, nem volna tiszta gondolat.

Más oldalról tekintve: Minden egzisztencia priuszának /Prius/ magának is megint csak léteznie kell? Amint ez Hegelnél kiderül, aki a létből indul ki és nem a lennitudásból, és rendszerének ezzel mindjárt egy egzisztenciális rendszerre vonatkozó irányt ad, azon kiindulása révén tehát, mely szerinte helyesbítés.

Minthogy az egzisztáló a nem-immanens, így a módszer azon alapul, hogy a nem-immanensben történik a továbbhaladás, és nem a tiszta gondolkodásban. A követelés, hogy a tiszta ész álláspontjára kell visszavonulni, melyet Hegel is hangoztat, azt jelenti: a gondolkodáson kívül mindentől, tehát a lét-től is vissza kell vonulni. Ha valamit pusztán a gondolkodás tartalmaként ragadok meg, akkor nem szükséges a léttel törődnöm. A végtelen potencia csak az észben van, nem az észen kívül. A gondolkodás egyedül itt van önmagánál, csak itt birtokolja magát. Az ész közvetlen tartalmaként, csak objektívan tételezett észként a lét végtelen potenciájával rendelkezünk.

Ha a korábbi filozófia valóban az intellektuális szemléletre hivatkozott volna, akkor megérdemelte volna ezt a megrovást, mert általában az egzisztenciát próbálta volna bizonyítani. Nekem tehát a fenti értelemben véve el kell utasítanom az intellektuális szemléletet. Ha ezen azonban a szubjektum—objektum tartalmának megfelelő szemléletet értünk, akkor beszélhetünk intellektuális szemléletről; nem a szubjektumnak, hanem magának az észnek az intellektuális szemléletéről. Az intellektuális szemlélet ugyanis így fordult elő, mint amelyben az ész magát ragadja meg és a lét végtelen potenciáját magában találja. Az ész itt a szemlélő és a szemlélt.

Hogy minden szemlélet ellenfeleinek alkalmat adjak a töprengésre, azt kérdezem: hogyan viszonyul hát a lét végtelen potenciája a gondolkodáshoz? Pusztán a gondolkodás anyagaként és nem tárgyként; a valóságos gondolkodás mindig a meghatározottnál van /bei Bestimmten/. A gondolkodás igazi prima materiája nem lehet az elgondolt, úgy ahogyan az egyes alakzat az elgondolt. Ez a prima materia csak az alapul szolgáló; csa "nem-nemgondolandó"-ként /Nicht-Nichtzudenkende/ viszonyul a valóságos gondolkodáshoz. Ha a gondolkodásnak a meghatározott gondolkodással van dolga, akkor a fogalommeghatározásra gondol, amit ebbe az anyagba helyez. Tehát ama gondolkodás nem-gondolkodó gondolkodás. Alkalmasint ez lehet a szemlélet.

Hegel azt állítja, hogy számára az abszolútum exisztenciája bizonyított; bizonyított egy sajátos tudomány, a logika által, amely célként tűzi ki az abszolútum exisztenciájának bizonyítását, hogy azután a természet- és szellemfilozófiát ehhez csak hozzákapcsolja. -- Hogy a logika pusztán egy rész, azt már a filozófiához viszonyított helyzete is mutatja. Mert tulajdonképpen az egész filozófiának logikainak kellene lennie. A logika azzal a céllal történő élreállításában, hogy először az abszolútum exisztenciáját bizonyítsa, már az különös, hogy az abszolútum kétszer adódik eredményként. Másodszor a rendszer végén; de már a logika végén is eredményként adódó exisztenciaként. Legalábbis ez tűnt a hegeli logika szándékának.

Az immanens gondolkodásban nincs szó létről, hanem csak a lényegről. Hegel ellenben fogja a létet és így szól: ez legyen az indifferencia! Mármost tehát a kérdés az: vajon léten nála mást kell-e érteni? A létet Hegel aktusként, azaz a potencia ellentétéként fogja fel. A létre mint közvetlenül bizonyosra hivatkozik; és ez csak aktus lehet, nem potencia. Magát a létet úgy határozza meg, mint ami a leginkább távol van a fogalomtól, mint ami minden szubjektív és minden fogalom ellentéte. Amiben pedig nincs fogalom és semmi sincs a szubjektívól, az nem is potencia. A tiszta lét minden létet magába zár, actus purus.

A további eljárás ebben áll: A tiszta létbe fogalommeghatározásokat helyeznek, miáltal a tiszta létet megszüntetik. Úgyszólván az eszme az, aminek az a végtelen jelentősége, hogy a tiszta létet fölemésztí. Miután a tiszta létet átalakította magába, ő maga a megvalósult eszme. A lét az eszme anyaga. A logikát csak így tudom magamnak elgondolni. Ez a logika végén megvalósult eszme, miként az abszolútum az azonosságfilozófia végén, ideális és reális egységeként van meghatározva. Az abszolútum Hegelnél mármost az immár exisztáló eszmét jelenti, amely azért szabad, hogy magát természetté válásra határozza el. Az eszme eljutott az exisztenciához és immár cselekvésre hatá-

rozhatja el magát. Magát elhatározni valamire — ez egy aktus. Ezzel most már egy másik filozófia kezdődik. A pusztán logikai egymásra következéssel együtt a racionális filozófia is megszűnik. A valóban exisztáló eszme "elhatározásával" a racionális filozófián túllépünk. Ily módon a megelőző filozófia dogmatikus rendszerré lett. (A régi orvosoknál a rendszer /System/ anything tesz, mint véralvadás.)

Pusztán formálisan tekintve ama korábbi filozófiának nem is kellett rendszerré válnia; a rendszerrel együtt, és a rendszer öbenne született meg. Az, hogy az előadás formája "iskolás" volt-e, közömbös volt. Ám egy ebben az értelemben vett rendszer, azaz egy olyan, amely nem deklarálja magát expliciten annak, nem olyan valami, amire a legtöbben gondolnak. Mindenki szívesen állít valamit. Dogmatikus, pozitív filozófiát akarnak. A dogmatikus filozófia e követelésében egy olyan filozófia szükségessége ismerhető fel, mely kielégíti ezt a kívánságot; egy pozitív a negatív mellett.

*

Azáltal, hogy a logika, melyet előbb egészen absztrakt felfogásban tárgyalt, utóbb kilép magából — Hegel ezzel egy rendszer szerzőjévé vált és ezzel olyan terhet vett magára, amely egyre nyomasztóbb és elviselhetetlenebb lett. A logika nem formál igényt arra, hogy valami valóságosat tartalmazzon. Pusztán szubjektív gondolkodás akar lenni. A gondolkodásnak itt kizárólag magával van dolga, úgyhogy tartalma még csak nem is a világ, hanem csak ő maga. A konkrét világ gazdagsága, mondja Hegel, még rajta kívül van. A továbbhaladás a tiszta fogalomban megy végbe. A megelőző filozófia a természet tartalmát fogalminak vette, s a logikailag megvalósult világ és természet e filozófiának eredménye volt. A hegeli logika befejezésül a megvalósult, exisztáló eszmét kapja.

A megelőző filozófia fogalmai a prioriak voltak (azaz már előzetesen a valóságra vonatkoztak), az őt követő filozófiában minden reális vonatkozás megszűnt; a fogalmak üres fogalmak. Az előző filozófia tartalma a valóságos világ volt. Az első, amivé a lennitudás /das Sein-können/ magát meghatározza, valami valóságos volt, példának okáért az anyag. Az a priori reálist fogalomként vette; a fogalomhoz társult a szemlélet; e filozófiának a tapasztalat volt a biztosítéka és a lehetséges helyesbítés iránya, ezáltal különböztette meg magát a Kant előtti metafizikától. Ennek általános alapvetése (ontológia) egy olyan tudomány volt, amely a fogalmakat csak mint fogalmakat tartalmazta.

A metafizika bukása óta, mely Baconnel vette kezdetét, az ontológia minden jelentőségét elveszítette; Kant révén a németeknek először meg kellett szabadulniuk tőle. A németek Kant után megőrizték ugyan a metafizikát, de egyúttal kiegészítették a tapasztalattal; ez a természetfilozófia. A gondolat hozzákapcsolása a természethez: ez a természetfilozófia európai jelentősége. A természetfilozófia előmozdította az európai szellem emancipációját a metafizikától. A természet- és szellemfilozófiában lefektetett logika volt az igazi, objektív logika, amelyet másként tárgyaltak, az csak szubjektív.

A természetfilozófia ezen újabb, a reálist követelő szellem gyermeke volt. A sötét szellemek azonban haragra gerjedtek ez újabb szellem iránt. Hegel összebékíteni akart /versöhnen/; a logikával azonban érzéki szubsztátum nélküli gondolkodásba jutott. A siker érthető volt, de a természetfilozófia ezt nem méltányolhatja, még kevésbé tarthatja javításnak.

Ellene vethető talán: egy teljességre törekvő filozófiában valahol mégiscsak elő kell fordulniuk a fogalmaknak mint fogalmaknak is. Hol volt hát ez a hely a korábbi filozófiában? Olyan fogalmak számára természetesen, melyek a reálist önmagukon kívül bírták, nem volt benne hely; e filozófia végighaladt az egész természetén addig a pontig, ahol az önmagát birtokló szubjektum, az én, napvilágra kerül és többé már nem a természetet, hanem a természetről való fogalmakat találja magában. Ez a velünk született eszmék tanával függ össze. A tudat így szabad birtokaként rendelkezik a fogalmakkal.

Így tehát e rendszer első előadásán hallható volt, hogy hol van e fogalmak helye. Itt megtalálhatóak voltak a maguk levezetésében a logikai formák csakúgy, mint a természeti formák is. Itt, ahol a végtelen potencia először vált tárgyivá önmaga számára, ahol objektíve különálló meghatározásokkal széttesett organizmusát szubjektíve az ész organizmusaként bontakoztatta ki, itt volt a fogalmak mint fogalmak tulajdonképpeni helye. Ezek csakúgy, mint az anyagi világ, csak az a priori filozófia tárgyai lehettek. A filozófiának e természetes folyamathoz kapcsolódó fejlődése számára a fogalom maga, mint valóságos, mint objektív adott; ezzel szemben, ahol Hegelnél jelennek meg a fogalmak, ott csak szubjektívak. A fogalmak mégiscsak azonban csupán a természet után fordulnak csak elő és nem előtte; absztrakciók nem lehetnek előbb, mint az, amiből absztraháltuk őket.

Amennyiben Hegel azt mondja, hogy a filozófiát a tiszta gondolkodásba jutással kezdjük, úgy találónan fejezte ki a racionális filozófia lényegét. Ezt a tiszta gondolkodásba való visszavonulást azonban Hegel csak a logikára vonatkoztatja; nem a dolgokra, ahogyan a priori a gondolkodásban vannak, hanem magukra a fogalmakra mint fogalmakra, mint szubjektívekre gondol. Pusztá

fogalmakkal azonban nincs valóságos gondolkodás. Ahol pedig most a valóságos gondolkodásnak kezdetét kellene vennie (a logika végén), ott a gondolkodásnak egészen vége van; hiszen, ahogy Hegel mondja, ott a fogalom elveszíti minden erejét. Mit ér azonban a világ a gondolkodásoddal, ha semmit sem hoz ki belőle? Csak az a valóságos gondolkodás ugyanis, amelyből valami születik.

Kíváncsi lenne mármint a hegeli logika részleteibe bocsátkozni, hogy kiemeljük a metodológiai fejtegetéseket, az egyes részletekben megnyilvánuló éleselméjűséget, abból a célból, hogy senki se hihesse, hogy a művet elmarasztalni és a szerző érdemeit pedig csak elvitatni kellene. Amit én helyteleníték, csak az, hogy a logika egy rész csupán, s a természet- és szellem-filozófia kívül marad rajta. Csak ebben az esetben volt abszolút logika, a tiszta észtudomány ideálja. Ezt azonban, hogy ennek az egész tudománynak a logikaiban kell feloldódnia, én magam csak később — és Hegeltől nem függetlenül — láttam be.

A logika itt csak a valóságosan exisztáló eszme tudományaként jön tekintetbe, melynek révén Hegel az exisztenciához próbál eljutni, és amely az exisztáló abszolútumot (Hegel szerint) az intellektuális szemléletnél jobban a hatalmába keríti. Hegel ugyanis még az abszolútumot is, mielőtt elvéként felhasználja, a tudományban akarja eredményül kapni /resultieren lassen/. Ez az eredet /Resultieren/, ez az alakulás /Werden/ nem objektív. Az eszme objektív alakulása csak azután kezdődik, hogy öntudatossá lett. Valóságosan exisztálóként azonban már a logikai határán van. Tehát az eszmével már egyáltalán nem lehet továbbhaladni, vagy pedig a logikain kívülre kerülünk, s így az eszmének a maga helyzetét mint eredményt el kell hagynia és a nem-logikai — sőt vele éppenséggel ellentétes — világba kell átmennie.

Ez a logikaival szembeállított világ a természet. Ez már nem az a priori természet, melyet a logikában kellett volna tárgyalni. Hanem ellenkezőleg, ez az empirikus természet, melyet már nem megérteni /begriffen/, hanem megmagyarázni /erklärt/ kell. Az eszmében azonban nincs meg egy olyan mozgás szükségessége, mellyel az eszme mintegy magától továbbléphetne, hanem egészen félbe kellene szakadnia. A be nem teljesült, az öntudatlan szükségyszerűség mozgásban van, az eszme azonban szubjektum—objektum, mint ideális—reális, és nincs szüksége /Bedürfnis/ arra, hogy ezen túlmenően még valamivé váljon.

Ha elfogadjuk, hogy az eszme még további realitást keres, akkor ezt éppen csak amiatt feltételezzük, mert ott van még a természet. A beteljesült eszmével szemben a természet valami fölösleges, esetleges; ilyesminek pedig

egy észfilozófiában nem szabadna előfordulnia; itt mindennek modo aeterno kell lennie. Mikor Hegel (lásd 244. §, az Enciklopédia 3. kiadásában) azt mondja, hogy az eszme végtelen szabadságában kibocsátja magát /entlást sich/ stb., akkor ez csak egy tétova kifejezés lehet arra, hogy az eszme a máslett formájában tételezi magát. ("Kibocsátás": a passzív emanáció kifejezése.) Mindenesetre itt fellép a kétely: vajon Hegel az eszmét valóban exisztálóként fogja-e fel? Hiszen egy pusztá fogalom nyilvánvalóan nem "határozhatja el magát".

Egyáltalán nincs ellenséges szándékunk, az átmenet nehézségei a logikából a természetfilozófiába azonban nem tagadhatók le. Meg akarom mutatni a kiutat. A tiszta észtudományban nem lehet szó a valóban exisztáló természet-ről és ennek magyarázatáról, hanem csak arról, ahogyan a természet a priori van; az exisztáló magyarázatát egy másik tudománynak, a pozitívnek kell átengedni. Az észtudomány még mindig megőriz mellette egy roppant tartalmat, a lehetőségek egész valódi világának tartalmát. Filozofálásának kezdetén magától Hegeltől sem állt oly távol az a jelentés, melyet az abszolútum a negatív filozófiában vesz fel. Látható ez az Enciklopédia első kiadásának utolsó §-aiban is. Már ezen §-ok előtt azonban Hegel a természetet az eszme lebukásaként határozta meg. (Ez a kifejezés nálam sehol másutt nem fordul elő, csak az 1804-es "Vallás és filozófia" c. írásomban. Ennek más meggyőződést kellett kinyilvánítania, mint amit a Bruno (1802) fejezett ki. A két ellentmondását egy harmadik műnek kellett volna megszüntetnie. Erre azonban nem került sor! Valójában ez már a negatív és a pozitív filozófia ellentéte volt, mely ellentét akkoriban kezdett alakot öltetni, amiben éppen úgy, ahogyan az eszme "elhatározásában", Hegel filozófiája már egy "történeti" filozófia töredékeként szerepel.

Az eszme mindazonáltal a természetbe vetette magát, de nem azért, hogy megmaradjon a természetben, hanem azért, hogy a természetten keresztüljutva ismét szellemmé váljon. Az emberi szellem azonban csak színtér, ahol a szellem saját tevékenysége által leveti szubjektivitását, végül abszolút szellemmé válik, mely végezetül az összes mozzanatot felveszi magába és így Isten.

Hegel gondolkodásának sajátossága itt is a korábbi filozófiával való összehasonlítás révén rajzolódik ki legélesebben. Az e filozófiával szemben emelt kifogás az volt: Benne isten nem szellemként, hanem csak szubsztancia-ként van meghatározva. Nem akarok azon vitatkozni, hogy a korábbi filozófia az abszolútumot mint eredményt, szellemnek nevezte-e. A "szellem" szó persze épületesebben hangzott volna. A lényegét illetően azonban elég volt az, hogy Isten a megmaradó szubjektum--objektum volt. Mert így is $\delta \epsilon \alpha \nu \tau \delta \nu \nu \omega \acute{\omicron} \nu$ volt,

lényege szerint szellem és nem szubsztancia, mint "vakon-létező" /blind-seiendes/.

Mármost azonban távolról sem tekinthetünk el attól, hogy a tiszta esztudományban a szellem csak szubsztanciaként tételezhető. A "szellem" szó a valóságos szellem számára volt fönntartva. Isten, aki csupán vég, aki előtt nem áll jövő és nem mondhatja: Válgak valamivé! /Ich werde sein!/, aki csak célok, nem elv — ez az isten csak természete, csak lényege szerint szellem, csupán szubsztanciális szellem.

Hegelnél is, amennyiben a logika keretei között maradt, csak egy szubsztanciális jelentés maradhatott meg, hiszen a végtől nem tud elmozdulni, s az összes megelőző mozzanatot csupán lezárja, önmagába veszi föl. Kilépve a pusztán logikaiból, ahol minden csak aeterno modo következik, Hegel azonban eljut az empirikus természethez. Ezért a mozgás végén nem Isten eszméjét, hanem a valóságos Istent mint a mozgás reális eredményét kapja; a valóságos Istent a természetesen és a szellemen végighaladó egész mozgás eredményeként. Az ember kénytelen azt mondani, hogy ami a végén fellép, az már egy kezdet, vagy a kezdet is. Istennek azonban másnak kell lennie kezdetben, mint a végén. Kezdetként csak a kezdet, a végén önmagának a vége; az egész pedig önmegvalósításának folyamata; úgy, hogy a közbülső állapotban tökéletlen csak és egy külsődleges fejlődés alapjául szolgál.

Ily terhet a filozófia azáltal vett magára, hogy a pusztá logikai előrehaladást szükségtelenül reálisnak vette. Amennyiben mármost Logikája második kiadásában Hegel a végsőt, amelybe minden mint alapjába megérkezik, sokkal inkább olyanként állította be, amiből minden előlép, úgyhogy a lét legkonkrétabb, legfőbb igazságaként adódó abszolút szellemet is a fejlődés végén magát szabadon külsővé tevőnek, egy világ teremtésére magát elhatároznak gondolja, amely világ tartalmazza mindazt, ami a fejlődés vonalába esett; úgy Hegel, ha egy ilyen megfordítás lehetséges volna és ha ezt megkísérelte volna véghezvinni, filozófiája mellé máris egy második filozófiát állított volna. Akkor ugyanazokon a fokokon kellett volna leereszkedni, amelyeken egykor felemelkedtünk. De mivel Hegel maga a szabad külsővé tevést, a szabad cselekvést, csak a fejlődés befejeztével tartja lehetségesnek, így a fejlődés végén még nem az egész mozgás hatóokát, hanem itt is csak a célokat kapja, amely nem saját hatása, hanem azáltal ok, hogy minden felé tart.

A végső természetesen a legfőbb célok, az egész sor pedig csak célokok folytonos sora. Ha visszafelé megyünk, akkor az anorganikus természet az anyag oka, az organikus céloka az anorganikusnak, az állati a növényvilágnak, az ember az állatnak. Ha most a megfordítás révén az abszolútum ható-

okká válna, úgy az ember az állatvilág hatóókaként jelenne meg és így tovább. Nem tudjuk azonban, hogy Hegel meddig akarta visszavezetni e megfordítást.

Így illuzórikus volna tehát azt hinni, hogy egyszerű megfordítás révén az első filozófiát egy a szabad világteremtést is tanító filozófiává lehetne átváltoztatni. Ez utóbbi kérdésről Hegel mindig óvatosan nyilatkozott; a népszerűvé válás sorscsapásától azonban csak annál kevésbé menekülhetett meg. Végső eredményként, mely most a világban elterjedt, az csapódott le, hogy Isten, az abszolút szellem az, ami magát világgént külsővé teszi. Ezzel azonban elhagytuk a tisztán racionális tudomány területét. A külsővé tevés szabad aktus, s ezzel közeledés a történeti filozófiához. Azáltal azonban, hogy örök aktus, ez ismét meg van szüntetve. Isten szabad, hogy a természetben külsővé tegye magát, szabad arra, hogy feláldozza szabadságát. Isten ettől kezdve egy folyamatba van fogva, avagy ő maga ez a folyamat. Az örök tevékenység Istene ő, aki azonban örökkön csak azt teszi, amit mindig is tett; élete alakok körforgása, melyekben magát újfent külsővé teszi, és megint visszaveszi.

Az utolsó változat így tárgyalja ezt a teóriát: noha Isten magábanvalóan már előzetesen is az abszolútum, de hogy öntudatra jusson, külsővé teszi magát, mint egy másikat, szembeállítja magával a világot, s a külsővé válás legalsó fokától felemelkedik az emberhez, akinek istentudatában bírja önmaga tudását. Ez valóban a legközönségesebb népszerűsítés. Aligha válik Hegel becsületére gondolatainak nagydobra verése. Az eredeti értelemnek még a nyoma is nehéz benne felfedezni. Ezzel az elferdített tannal kellene mármost a teológiát is megreformálni. Isten a teremtés előtt, az atya a logikai fogalom; neki azonban meg kell nyilatkoznia, külsővé kell tennie magát; s ez a világ (Isten fia), Istennek azonban ezt a külsővé válást ismét meg kell szüntetnie és vissza kell térnie magába; ez az emberi szellemen keresztül megy végbe, amely egyúttal a Szentlélek is. Bizonyára sokan nem lennének hajlandók ilyen dedukciókra támaszkodni, melyek legalábbis a kereszténység tartalmával nincsenek összhangban. Az észfilozófiának azonban nem kell sem kereszténynek, sem pedig nem-kereszténynek lennie. Felróható neki, hogy keresztény akar lenni, mivel ez egyáltalán nem szükségszerű.

✱

Az imént felvázolt dedukcióban van még egy mellékes kérdés, amit érinteni kell. Művészet, vallás és filozófia e dedukcióban ama mozzanatokként voltak megjelölve, melyeken át a természetben külsővé vált szellem visszatér

magába. Volt egy hasonló sor az azonosságfilozófiában is; ott a művészet és a vallás voltak végső mozzanatokként meghatározva. Hegel kifogásolja, hogy e filozófia egyedül a művészetet vette abszolútumként tekintetbe, ami szerint valójában csak az érzéki eszme tekintetében vett abszolútum. Hogy ebben a régióban a vége felé a vallás is megjelenik, azt Hegel nem említi. Hogy lehetséges, hogy az a filozófia, mely oly sok mindenre gondolt, a vallásra mégsem gondolt? Már "A transzcendentális idealizmus rendszere" (1800) bizonyítja ezt.

"Az azonosságfilozófia azonban kétségkívül elmulasztotta a filozófiát végsőként tételezni." -- Nem rendkívüli gondolat ez, mely tőlem is elvárja, hogy a filozófia a végső reflexióban még saját magát is tételje. Milyen módon jelent azonban meg művészet, vallás és filozófia a korábbi filozófia végén? A természetén végighaladva az azonosságfilozófia az individuális cselekvés és az emberi nem általános, szabad mozgásának (történelem) világába jutott, s itt annak a hatalomnak a gondolatáig nyomult előre, mely nem vész bele a létbe, nem száll alá a folyamatba, s így "a lét fölött maradó" /"das Überseiende"/, Isten.

E fogalomra mint olyanra először közvetlenül csak abban az értelemben volt szükségünk, mint az eddigiek során végig -- a végső fogalomra mint csak fogalomra. Itt nem volt még semmi, mely kilépett volna ebből a sorból. Ám éppen ez a fogalom más, mint a többi. Erre vonatkozóan semmi sem fordulhat elő a tapasztalatban; itt csak a létnek létté vált hatalmát találjuk. És mégsem hagy bennünket közömbösen e fogalom, hanem az ő esetében megköveteljük az exisztenciát. Szubjektív vagy morális szükségszerűségként jelenik meg. Ez azonban nem ok arra, hogy a racionális filozófia túllépjen magán. Nem tekintheti ezt önmaga bizonyítékának; önmagán belül marad; e morális szükségszerűségnek azonban az a következménye, hogy a racionális filozófia a határon megállván, magán kívül követeli meg azt, amit belül nem bírhat. És itt lép csak fel a vallás, a művészet és a filozófia, amelyek által az ember megvalósítja "a lét fölött maradót" /das Überseiende/; ez a filozófia azonban csak a pozitív filozófia lehet.

Az észtudomány még más lehetőségeket is ismer, amelyekkel megbizonyosodik ama lét fölött megmaradó /das Überseiende/ exisztenciájáról. Az első lehetőség, hogy az ember a gyakorlati életben éppen önmagának és minden vele összefüggő esetleges létnek oly sokféleképpen előforduló megsemmisítése révén a lét fölött megmaradót a maga számára exisztálóvá teszi. Ez a lehetőség a vallásban valósul meg, de csak a szubjektív, egészen az individuum-

hoz kötődő, az aszkézistól nem elválasztható vallásban, mely szemben áll minden tudománnyal és a vallás objektív jelenségeit nem ragadja meg.

Az észfilozófia nem tud észvallásról, melyre a racionalisták anélkül hi-
vatkoznak, hogy azt valaha is kifejtették volna, s főként nem tud egy olyan
észvallásról, mely tudomány volna. Vallás előfordul benne, de már mint rajta
túllépő mozzanat, és csak ama legszubjektívabb alakban, melynek nem tudo-
mányra, hanem aszkézisre, praxisra van szüksége.

A lét fölött maradó egzisztenciájának birtokába juttató eme első lehető-
séggel szemben áll a másik, amely objektív létrehozások, az anyag megformá-
lásai /reale Produktionen/ által próbálja elérni, hogy az anyag /Stoff/ fö-
lött álló, sőt magát az anyagot hatalmasan megteremtő szellem nyilatkozzék
meg. Ez a szellem már a képzőművészetben is megnyilatkozik. Annak ami ala-
kítható /das Plastische/ végső igazsága /Wahrheit/ abban áll, hogy a terem-
tő szellem hozta létre. Minden művészetben a költészet a tulajdonképpeni terem-
tő /Schöpferische/. Benne szólal meg a lét fölött maradó szellem. A tragé-
diában a szenvedélyek stb. által felidézett sötétség közepette jelenik meg a
költő mint bölcs, az ellentmondásokat feloldó gondviselés. A racionális fi-
lozófia még elismerheti szükségszerűnek az arra irányuló törekvéseket, hogy
a lét fölött maradót ne pusztán logikailag, hanem ebből kilépve reálisan
valósítsák meg; de ezeket mint objektív, rajta kívül levő törekvéseket keze-
li, nem azonosul velük, nem tekinti olyannak, amit ő maga akar. Amit ő maga
akarhat és a maga számára nem pusztán lehetőségnek tekint, melynek megvalósí-
tását más szféráknak engedi át, miközben ő maga onnan eltávozik; az, amiben
önmaga marad, magával azonos lehet — az csak egy második filozófia lehet,
amelyet nem magán kívül, hanem maga fölött tételez.

Vallás és művészet az észtudományban csak egy harmadikhoz való felemel-
kedés lehetőségeiként fordulnak elő, ami őket már nem pusztán lehetőségnek
tekinti, hanem magával azonosnak fogadhatja el, s ez pedig egy második filo-
zófia, amelyet az észfilozófia feladatként ismer fel és csak ezzel fejeződik
be. Így tehát a negatív filozófia kétségkívül a pozitív követelésében ér vé-
get, amelyben a lét fölött maradó objektívan — miként a művészetben — és
szubjektívan is a közvetlen bizonyosságban (miként a vallásban) megvalósul.

Hegel kifejtésének a végén a három fokozat áll: művészetvallás, kinyi-
latkoztatott vallás és filozófia. A kinyilatkoztatott vallást ezzel bevonta
az észtudomány körébe; de a kinyilatkoztatás előfeltételezi a valóságos Is-
tent, az emberi tudat valóságos /reelles/ viszonyát Istenhez. Ezt azonban az
észtudomány még lehetőségként sem tartalmazhatja, mint pl. a szubjektív val-
lást, melyről Hegel semmit sem tud.

A most már Hegelnél végül magát tételező filozófia éppenséggel az a filozófia, ami épp Hegeltől származik. A művészettel és a vallással azonban már túlléptünk a racionális tudományon; hogyan is eshetne innen vissza e tudomány magába? Ez a filozófia sokkal inkább nem ismét pusztán magát tételezi a második filozófia követelésében, hanem valami tőle különbözőt; e rajta kívül lévőt azonban együttal mint magával azonost tételezi.

*

Amikor előadásaimból először vált ismertté valami a pozitív filozófiáról, egyesek úgy vélték, hogy pártját kell fogniuk a negatív filozófiának, mintha én a hegeli filozófiát negatívnak tartanám. Ellenkezőleg, ezt én mindig pozitív filozófiának tartottam. Hiszen hát Isten teljes megismerését is magának tulajdonítja. Az olyan filozófiával azonban harcra keltem, amely pozitívvá fűjja fel magát, s tisztes szegénység helyett talmi gazdagsággal dicsekszik. A negatív filozófia jogos igényeit kielégítve tudhatja, és többé már nem tör be a pozitív területére.

*

Voltak, akik a pozitív filozófia felállítását nézeteim megváltozásaként akarták magyarázni. Nekem azonban már a kanti filozófia tanulmányozása óta világos volt, hogy az nem lehet a teljes filozófia. Már a "Levelek a dogmatizmusról és a kriticismusról" (1795) c. írásomban azt állítottam, hogy a kriticismussal szemben egy hatalmasabb, nagyszerűbb dogmatizmus támad; s ez nem volt más, mint a pozitív filozófia. Ilyen régről ered nálam egy pozitív filozófia sejtése.

A régi metafizika dogmatizáló volt, Kant ezt visszavonhatatlanul szétzúzta; a tulajdonképpeni dogmatikus filozófiához azonban Kant nem jut el. A régi metafizika pozitív racionalizmus volt; ezt bomlasztotta fel Kant a maga kritikája révén. E pozitív racionalizmus felbomlásával egy tiszta, nem pedig valami negatív (mert ez csak a pozitív ellentéte) racionalizmus került előtérbe, melyet lényegében már Kant Kritikája is tartalmazott. Ez istennek csak a fogalmát hagyja meg az ész számára, és nem tesz kivételt az istenfogalommal sem, úgyhogy ő is csak az, amit tartalmaz /das Was enthält/. Hiába-
való a fáradozás, hogy következtetés révén jussunk ki az egzisztenciába. Kant nem hagy meg az ész számára semmi mást, mint a dolgok tiszta lényegébe bezárkózó tudományt; mely a metafizika helyén állna. Az észről mondottakat

azonban Kant a filozófiára is kiterjeszti. Hogy vajon a régi metafizika felbomlása után a másik, a pozitív elem is teljesen tagadandó-e, hogy vajon ennek az elemnek nem éppen most kell-e szabadon és függetlenül, egy saját tudományban alakot öltetnie; ez volt a további kérdés.

Ama tiszta racionalizmust Kant Kritikája csak közvetetten, túl sok esetlegességgel körülvéve, tartalmazta. E Kant által kezdeményezett tiszta racionalizmus annál tökéletesebb volt, minél határozottabban kizárt minden pozitívát. Az elsőeknek, akik e tiszta racionalizmus kifejtésére voltak hivatottak, ezt célként kellett bemutatniuk, s egyáltalán nem kellett távolabbra tekinteniük. Mindez csak azért, hogy az ész minél előbb szabaddá váljon attól az elemtől, amellyel egybe volt kényszerítve a korábbi metafizikában.

Mint ahogy számomra azonban a tiszta racionalizmus rendszere már előzetesen adva volt, nekem egy, most már a pozitív elemet megformáló, szabad tudomány gondolatát kellett felvállalnom; elhagytam ama racionális rendszert és átengedtem másoknak, akik rá is vetették magukat az árván maradtra. Számomra ez csak átmenet volt. Én, jámbor lélekkel, csak a következőt, a Kant nyomán lehetségessé váltat kerestem, s távol állt tőlem, hogy ezt az egész filozófia értelmében vegyem, mint Hegel tette. A pozitív filozófia a "Denkmal auf Jacobi" (1812) c. írással veszi kezdetét; az abban található merész paradoxonok erre utalnak. Hallgatásommal azonban lehetőséget adtam a másik irányzatnak arra, hogy kifejlődjön.

Hegel védelmezőinek fő érve: egy racionális filozófia már önmagában is szükséges és különösképpen az azután egy pozitív filozófia megalapozásához. — A filozófia kétségtelenül csak a kettő révén válik teljessé, nem úgy azonban, hogy emez ama másik által alapozódik meg, hanem úgy, hogy a pozitív filozófiában egy egészen más modus progrediendi van. Megalapozásról beszélni itt csak akkor lenne helyénvaló, ha a negatív filozófia a már megismert tárgyat hagyná hátra a pozitívna. A végső azonban sokkal inkább nem-megismertként marad meg. A negatív filozófiának nem a rákövetkező filozófia tárgyának exisztenciáját kell bizonyítania; az egyiknek a vége nem a másiknak a kezdete. Azt, amihez végül eljut, a negatív nem mint elvet, hanem csak mint feladatot hagyja hátra a következőnek. Az eszközöket, hogy a feladatnak megfeleljen, a pozitívna magának kell megteremtenie.

Ha ez előbbi mint követelés fellép, úgy magának a negatív csak úgy felel meg, hogy lezárul. A pozitív mint olyan tudomány, mely önmagában is akarat, a negatív nélkül is elkezdődhet. Kezdeté olyan jellegű, hogy semmilyen megalapozásra nem képes. Kezdeté: a saját fogalma révén abszolút kezdet. A ne-

gatív filozófia kezdete átalakul valami mássá, szükségszerű változásnak van kitéve, nem elv.

A filozófiák e kettőssége már régóta megvan a racionális rendszerben, mely az össze nem illőket próbálta összeilleszteni. Milyen nehézségei vannak már csak azzal is, hogy megadja a filozófia kielégítő definícióját! A tiszta gondolkodásba visszahúzódní: ez a negatív filozófia dolga, de az exisztencia is magyarázatot követel. Nem szabad elnyomni az egyik oldalt, sem pedig az egyiket a másikkal összekeverni. Megmutatható egyébként, hogy e két vonal a kezdetektől fogva jelen van a filozófiában, és ahol összütközésbe kerültek, ott mégis fennmaradt az egyik a másik mellett.

(Fordította **Toronyai Gábor**)

A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: F. W. J. Schelling: Philosophie der Offenbarung 1841. (Hrsg. v. Manfred Frank, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977, 121—139. o.)

TÁJÉKOZÓDÁS

A SCHELLINGI "ALAP"*

Vető Miklós

1801-től, vagyis a Darstellung meines Systems der Philosophie óta, az identitás schellingi filozófiája döntő hatást gyakorol a német spekulatív elméletre. Schelling az új Platón, gondolkodásmódja pedig minden ismeret kulcsa: ezentúl minden egy, minden érthető, minden levezethető. Schelling írásai szédületes tempóban követik egymást, s mikor 1806-ban a filozófus fölhagy a tanári pályával és Münchenben telepedik le, úgy néznek rá, mint a tudás atyjára, a kor hőséire. De nyilvánvaló, hogy nem mindenki zeng dicshimnuszról, és Hegel már azon munkálkodik, hogy megtépázza barátja hírnevét. Valójában Schelling maga is érezte már egy olyan szisztéma súlyos hátrányait, mely azt állítja magáról, hogy fölöleli a teljes valóságot, de kitér a jó és a rossz, az emberi szabadság és személyiség, az isteni szabadság és személyiség lényeges kérdései elől, vagy egyszerűen nem vesz tudomást róluk. Személyes élettapasztalatai, egy szétszaggatott és Napóleon hadaitól lábbal tiport Németország szenvedései megértetik vele, hogy Weltanschauungja mennyire fiktív és illuzórikus, világossá teszik előtte csalódottságának filozófiai következményeit. Háromévi csönd után, melyet csak kisebb alkalmi szövegek szakítanak meg, 1809-ben adja közre híres, Értekezés az emberi szabadság lényegéről című művét. Olyan munkáról van szó, mely, előadásmódjának sötét, teozofikus pátozával és új spekulatív fogalmak bevezetésével, a schellingi filozófia egy új korszakát nyitja meg. Valójában ez az utolsó nagy jelentőségű írás, melyet Schelling még életében publikál: Hegel szerint mélyen spekulatív munka,¹ Heidegger pedig Leibniz Monadológiája és Hegel A szellem fenomenológiája című művével méri össze.² De ezek a kiérlelt ítéletek nem tudják feledtetni számos kortárs maró kritikáját. A Grund bizarr fogalma, az Istenben rejtőző alap indítja el a vádaskodások özönét; de épp ez az a dokt-

*Ez a cikk egy előadás javított változata, mely a New York-i New School for Social Research-on került a Graduate Philosophy Clubban fölolvasásra. Megjelent: "Le fondement selon Schelling. Une interprétation partielle", Revue philosophique de Louvain 70 (1972), 393—404. o.

¹Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III., Werke XV. (Berlin 1832 skk.), 672. o.

²Holzwege 4. kiad. 1963, 233. o.

rína, melyet soha nem értettek meg valójában. Rávilágítottak a teozófiával való rokonságára, dicsérték mélységét, óvtak abszurditásától és veszélyes következményeitől, de soha nem hatoltak a mélyére.

Schellinget — így kezdődik a Freiheitschrift — panteista spinozizmussal vádolják, mely nem vesz tudomást szabadságról vagy egyéniségről, vagy pedig, ami egyre megy, a végest isteníti. Nos, Spinoza sohasem tagadta a véges lények valóságát: épp ellenkezőleg, annyira értékelte, hogy magában Istenben "lakoztatta" őket, örök és dicső státust juttatva ily módon nekik. De ettől az Istenben való létől még nem válnak istenivé a véges dolgok. A véges megmarad annak, ami: csak valamely más fogalom alapján érthető meg, mint önmaga, ez a más pedig csak önnön fogalma alapján képzelhető el. Isten a saját fogalmából, a saját természetéből fakadón örökkévaló; a dolgok csupán az ő létezésének folyományaként, vagyis közvetett úton. Schelling mégis, Spinozánál jobban érti, hogy ez az "abszolút közvetített" nemcsak "kevesebb" az Abszolúthoz képest, de rosszá is lehet; és a rossz, vagyis a nem-kellene-lenni nem következhet abból, amiben egybeesik a lenni és a lenni-kell. Hogy a rossz forrása lehessen, a végesnek Istentől független gyökere kell legyen. De Istenen kívül semmi sincs; így a véges függetlensége nem jelenthet mást, mint-hogy olyasvalamiből ered, ami Istenben nem maga az Isten. Ez a valami a Grund. Schelling már az 1801-ben megjelent Darstellung óta megkülönbözteti a létet mint létezőt és a létet, mint ami csak a létezés alapja, s ez a különbségtevés fejeződik ki most a következőkben: a létező Isten és Isten mint létezésének csak alapja. Az alap az a bázis, melyen a létezés emelkedik; Isten életének tartóoszlopa, valóban személyes létezésének föltétele. Ő az a homályos és változhatatlan mag, melynél fogva minden önálló lény az, ami; de amennyiben a személyes létezés szükségszerű föltétele, paradox módon szemben is áll a személyiség igazi kibontakozásával. Személyessé-válni nem más, mint önmagunkat megvalósítani, és Isten számára a megvalósulás nem más, mint kinyilatkoztatás, vagyis teremtés. A kinyilatkoztatás mint teremtés viszont nagylelkűség, túláradás; ámde az alappozat alattomban ellenáll, nehogy eljusson önmagunkhoz. Azt akarja, hogy Isten maradjon maga önmagában, mindentől elkülönülve s elhatárolódva. Nem akarja, hogy a lét legyen: a bezártság akaratát szembeállítja a kinyilatkoztatás akaratával. Tartalmazza mindazt a lehetőséget, melyet Isten életre tudna hívni, de rettenetes féltékenységében, nehogy megossza más lényekkel a létet, minden állandó teremtetést megakadályoz. Amíg a Grund áll mindenekfölött, minden megmarad a nem-szubsztanciális képek, álmok, kivetülések, vagyis a lehetséges világában. Egyedül a létezni-vágyás megnövekedése, vagyis a szeretet akarása, mely az alkotó és rendező

Igében nyilvánul meg, tud majd lassan rendet teremteni az őskáoszban. Az alapot Isten természetének is hívják, s az "első teremtesen", vagyis a természet világán át nyilvánul meg, mely csupán a szerves és szervetlen formák szakadatlan és látszólag önkényes sora. Ez a folyamat, a természet kereke, ahogyan J. Böhme mondja, csak az ember megjelenésével ér véget, akiben az Ige a rend és a zűrzavar, a valóság és az eszmény végső szintézisét teljesíti ki. Az ember eljövetele a kinyilatkoztatás akaratának győzelmét jelzi a bezárkózás akaratával szemben, de ez nem tartós győzelem, s a följajzott alap megkettőzött rohamokkal felel rá. És nem akármilyen cinkost talál az emberben. A Grund, ez az egoitás tüze, mely mindannyiunk legmélyén hamvad: használhatjuk, mint szolidaritásunk és erőforrásunk alapját, de létezővé is emelhetjük — s ez akkor a rossz hirtelen megjelenése. Az alap kozmikus egoizmusa változáson megy át, s nagyobb lehetőségre tesz szert az emberben; mert benne az alap létezéssé, a lehetőség tetté, a föltétel céljá válhat. Az alap, e minden másságot tagadó elv, ha egyszer le is győzték, megkísérli kiaknázni a vereségét: megszaporodik, elaprózódik, beleveszi magát a szabad teremtményekbe, melyeknek korábban meg akarta akadályozni még a létezését. Az akaratokból árad, melyek mindegyike csak önmaga akar lenni ezentúl, így bitorolva Isten helyét és eltiporva másokat.³

Schelling olvasói nem voltak képesek megérteni szenvedélyes fejtegetéseit a Grundról, s ellenfelei nem habozták fölhasználni ezt, mint a Naturphilosophie elméleti és erkölcsi csődjének fényes bizonyítékát. J.-F. Fries dualizmust kiált és Schellinget "újraéledt Mani"-nak nevezi,⁴ míg az író Jean Paul szemében a filozófus csak azért rakta le az alapot — hogy menedéket adjon az ördögnek.⁵ Negyedszázaddal később Karl Rosenkranz egy mérsékelt kritikát megértését fejezi ki: Schelling kénytelen volt elfogadni egy homályos alapot, mert a logikai (hegeli értelemben) nem volt világos a számára.⁶ Schelling maga is védeni próbálta állásfoglalásait, levelekben és Jacobinak címzett vitáirátában is. Nem Isten alapjáról van szó, mondja, de Isten mint létező alapjáról. Nem egy Istent mint olyat megelőző okkal van dolgunk, hanem önmagában rejlő megnyilvánulásának conditio sine qua nonjával.⁷ Ezek

³Schelling: Werke VII., 341–381. o. Schelling írásait K. F. A. Schelling kiadásából idézzük, 1856–1861, I–XIV.

⁴J. F. Fries: Geschichte der Philosophie II, 1840, 671. o.

⁵Jean Paul: Jacobihoz, 1809. X. 4, Sämtliche Werke III., Abt. VI, 57. o.

⁶K. Rosenkranz: Die Erklärung der Natur. Studien zur Philosophie und Literatur I, Leipzig 1839, 183. o.

⁷Schelling: Georgiihoz 1810. VII. 18.; Plitt: Aus Schellings Leben II., 220 sk. o.

a magyarázatok nyilvánvalóan nem voltak elegendők, s későbbi munkáiban Schelling gyakorlatilag fölhagy a Grund terminológiájával. Mindenesetre különös, hogy meg sem próbálta érthetővé tenni a saját előző elméleteire való utalásokkal, és csupán a Weltalter anyaghalmazában találunk rá néhány burkolt célzást. Egy nem datált töredékben Schelling megjegyzi, hogy a lény természetéből fakadóan van, de nem létezik; vagyis nem manifesztálódik vagy nem fejezi ki magát, csak valami más által, mint önmaga: "semmiféle létező /Seyendes/ nem lehet az, ami, egy másik nélkül; semmiféle én egy nem-én nélkül; e tekintetben a nem-én megelőzi az ént".⁸ A Grund tehát, mint általános metafizikai elv, a nem-én; és ahogy a Grundtól függ a létező (megnyilatkozása), a nem-éntől függ az én (manifesztációja). Ezzel a formulával a kritikai problémakör közepében találjuk magunkat, úgy amint azt az első nagy Kant-utódok, Fichte és a fiatal Schelling megsejtették.

Az én alkotóképességével Kant a minden összekötő száltól megfosztott, valóságos caput mortuumként magára hagyott, minden formális elemet nélkülöző érzéki sokat állítja szembe. Kant mintegy kifacsarta az a posteriorit, mindaddig, míg csak a stricto sensu a posteriori maradt meg belőle, s azután az a priori fényes világtól innenre vetette. Ámde ez a külső sötétségre való vettetés egy kapcsolatba-kerülésre, egy szembenállásra vezetett az a priori és az a posteriori között, amit a filozófusnak érthetővé kellett volna tennie az érzékelhető sok saját státusának kidolgozásával. Nos, Kant ebből semmit sem végzett el: az érzékelhető sok az én előtt hever, a transzcendentális észrevevés eredendő szintéziséből merítve erőt. Csupán Fichte adott egységes struktúrát ennek a sokságnak, azáltal, hogy az a posteriorit a nem-én kategóriájába szubszumálta. A nem-én mindannak eredeti lényege vagy funkcionális egysége, ami szemben áll az én aprioritásával. Másként szólva, ez az a priori formája mindannak, ami a posteriori, az a posteriori mint olyan.⁹ Márpedig minden a priori az énben lévén, egyedül az én lesz képes visszavezethetetlen eredetiséggel tételezni a nem-ént. Ezentúl a Ding an sich és az érzéki sok, a kantianizmus e két átláthatatlan eleme, úgy szintetizálódik, mint az énben rejlő másság. A nem-én, tanította Fichte, az a határ, amit önmagában talál az én, valamennyi konstrukciójában; a különbözőség és másság elve, mely, noha az énben lakozik, fényének visszaverője marad. Schelling, a (fichtei) én "kikiáltója",¹⁰ nem szűnt meg elmélkedni a tudo-

⁸Die Weltalter. Fragmente, 1946, 232. o.

⁹Vö. R. Kroner: Von Kant bis Hegel I., 2. kiad., 1960, 420 sk. o.

¹⁰A kifejezés J. Baggesen dán írótól ered. Lásd X. Léon: Fichte et son temps, 1922, I., 399. o.

mánytan fölfedezéseiről, melynek fogalmait gyakran hagyományosabb kifejezésekbe fordítja át. A nem-én, mint visszavezethetetlen a posteriori, mint eredendő korlátozás nem más, mint a tudat, vagyis más dolog tudata; míg az én, vagyis a konstruktív spontaneitás, az a priori helye az öntudat. Tudat és öntudat egymástól elválaszthatatlan korrelátumok, amint azt Kant tanította, és ha Fichte és Schelling az öntudat primátusában hisznek, ezt csak a tudatból vezethetik le. Kétségtelen, hogy ez a 'dedukció egy kifejezhetetlen abszolút énen alapul — a Freiheitschrift "közöny-mélysége"¹¹ —, amit azonban csak kettéhasadása után értünk meg; és transzcendentálisan (éppúgy mint tapasztalatilag) nem lehet megállapítani a tudat, vagyis a nem-én elsőbbségét. Ezek sajátosan fichtei tételek, a Fölvilágosítások és A transzcendentális idealizmus rendszerének elragadó és áradó nyelvén még jobban kifejtve; de mindjárt a kezdetén, rögtön A filozófia egy formájának lehetőségéről egyáltalán megírása óta, Schelling egy némiképp eredeti tételt állít föl: úgy akarja a nem-ént dedukálni, mint ami az én saját pozíciójából ered. Ebben a túl elvont szövegben, amit egy kortárs kritikus "hiperszkolasztikus szörszálhasogatásnak" is nevezett,¹² a tübingai egyetemista elmondja, hogy a legfőbb alapelv bizony az "Ich bin ich", de ezt a tételt a nem-ellentmondás alapelvének nevezi, amelynek az identitás elve csupán külön esete. Legáltalánosabb jelentésében a nem-ellentmondás elve azt mondja nekem: "minden alany odatehető minden olyan állítmány mellé, amittől nem szűnik meg",¹³ vagyis a nem-énnek mindig megvan a maga helye az énben. És a nem-ént az én saját heterogén elemének kell hívni.¹⁴

Ez a saját heteronómia az a természet lesz, amit Schelling dedukál majd egymást oly gyorsan követő tanulmányaiban, amelyekben az idealista gyakorlati lelkesedése a természettudományokra is kiterjed. Mégis, a Naturphilosophie kozmikus pátosza nem feledtetheti, hogy valójában csak Kant egy ígéretének beteljesítéséről van szó, amit a königsbergi mester soha nem tartott meg: fölépíteni a természet egy metafizikáját.¹⁵ A schellingi vállalkozás a tiszta ész munkáját akarja továbbvinni, a természetes formákból mint konstitutív és nem csupán mint regulatív elvekből történő levezetés révén. A természet az objektív világ, az elméletiség materiális területe, vagy egész

¹¹VII., 406 sk. o.

¹²Anonim recenzió az Annalen der Philosophie-ban, 1795, 4; újranyomatva: J. G. Fichte: Gesamtausgabe I., 2., 166. o.

¹³I., 106. o.

¹⁴Vö. III., 405. o.

¹⁵Vö. I., 360. o.

egyszerűen, ahogy a posztkantianusok gyakran nevezik, a lét; ámde Schelling-nél ez soha nem a tárgyiség semlegességével jelenik meg. Az alap nagy erejű mesterkedései csak visszhangozzák az erőszaktevések e történetét, melyet a természetfilozófia transzcendentálisan dedukál. Már Fichte is úgy képzelte el a nem-ént, mint korlátot /Hemmung/. Most Schelling újra rábukkan a természetben, legalábbis a szerves formák vonatkozásában, egy egyedülálló korlátra.¹⁶ A természet a maga megnyilatkozásában: élet; de a maga lényegében szemben áll az élettel — a legtunyább állat, mely irtózik az elkülönüléstől. Ha részt vállal a fajok fejlődésében, ezt csak azért teszi, mert így remél közelebb jutni ama naphoz, amikor ismét visszatér az identitás mozdulatlanságába.¹⁷ Így lesz az egoizmus forrása, mely meg akarja gátolni az egyedi dolgok születését, vagyis az elkülönülést, és csak miután rajtavesztett e vállalkozáson, ölt testet sokféle produktumában, hogy aztán egyiket a másik ellen fordítsa. Ő az örök éjszaka, amelyben a dolgok születnek, és amely, mikor a világosság kigyúl bennük, továbbra is magábanvaló-létük sötét és elszigetelő elve marad.¹⁸ A természet tehát egy végesség elve, de olyan aktív végességgé, mely minden lényben a véget megszabja. A fajok harca a fejlődésben nem más, mint a természet csele: amikor minden produktumában heves és görcsös vágyat ébreszt az elszigetelődésre, megkísérli megosztani és elkülöníteni, s végül a pusztulásba vinni őket. Utálja a megnyilatkozást, s csak a nem-létezésre gondol. De nincs szerencséje, mivel nem egyedüli forrása a nagy egésznek, hanem szembe kell néznie a szabadsággal, vagyis az énnel.

A természet az érzéki sokaság differenciálatlansága és passzivitása, egy ellen-lényeg, amely — mint egy késői szöveg mondja — csak fokozatosan lesz a lényegre visszavezethető.¹⁹ Visszavezetni az ellen-lényeget a lényegre azt jelenti, mint az elméleti ész révén kategorizálni. Valójában a schellingi idealizmus számára a természet maga is az elméleti ész, de amely a szabadság által nem hordozván mintegy kialudt, és így is maradt.²⁰ Kétségtelen, hogy az érzéki ösztön gyógyítja az egyes kategóriák terméketlenségét, de valójában csak a szabadság termékenyíti meg őket. Ez a képes nyelv nemcsak a Naturphilosophiet jellemzi — nem a kései Fichténél olvassuk-e, hogy a termé-

¹⁶III., 63. o. 2. j.

¹⁷III., 324. o. 4. j.

¹⁸V., 158. o.

¹⁹XIV., 55. o.

²⁰IV., 77. o.

szet úgy viselkedik a szabadsággal szemben, mint a nő a férfival?²¹ Egy igen régi spekulatív metaforáról van szó, melyet már Arisztotelész is fölhasznál, és amely Schellingnél egy csodálatosan termékeny komplexitásról árulkodik. A nőiesség ugyanúgy jelent szexualitást, mint anyai érzést: mint szexuális elvnek értelme passzivitás és becsapás, mint anyasági elv oltalmát és elsőbbséget sugall. A természet passzívan kínálja magát az embernek, megismerési vágyának; de be is csapja, búvik előle, olyan otthont nyújt csupán neki, mely nem ad biztonságot.²² Igaz, erőt és alapot is ad hozzá, hogy magát megismerje; ámde rossz szemmel nézi önemancipációs kísérleteit: a természet anya, gyakran mostoha, de főként nem akar anyós lenni. Más szóval: a természet, az úgynevezett objektív világ, mint megmunkálható anyag kínálja magát az értelem kutató pillantásainak, de csak viszonylagos és elvont ismeretet ad. Nem mintha a jelenségek ismerete pontatlan vagy ingatag lenne; egyszerűen csak egy partikuláris szférában érvényes, melyet a kategorizálás időbeli föltételei határoznak és tartanak meg, s amelyek örökre megakadályozzák az eljutást a magábanvalóhoz.

Mint anyai elv, a természet a tudatot is jelképezi, melyből ragyogó spirálvonalban kell kiemelkednie az öntudatnak; de mivel ez a gyors kiemelkedés elkülönülés és kiszakadás, a tudat nem szűnik meg elkápráztatni az öntudatot délibábjával és "az objektív világ rémségeivel",²³ meggátolva, hogy tiszta elmélkedéssé, vagyis fölszabadult szabadsággá váljon. A nem-én, melynek a tudat és a természet csak különböző kifejezésformái, tehát nem egyszerűen az amorf érzéki sok, a differenciálatlan és formátlan a posteriori, hanem egyre inkább a tagadás aktív elve lesz. Magában a lét természetében lévén, ő az idealitás, a szabadság, vagyis a tudatos létezés mint olyan egyetemes tagadása; s mivel a nem-létezés lehetetlen, a megnyilvánulás szükségszerű és a szabadság arra ítéltetik, hogy megszülessen, nem tehet mást, mint hogy legyőzőjébe veszi be magát, mint a féreg a gyümölcsbe, tapadva hozzá, mint árnyék a testhez. Ő az a másik, amitől képtelenek vagyunk megszabadulni: az én saját heteronómiája.

Végül is az elméleti vagy az objektív hagyományos fogalmának valóságos átfarmálódásával találjuk szemben magunkat. Az elméletit és az objektívat mindig úgy tekintették, mint amik semlegességet árasztanak, közönyösek, elvontak, passzívak. Ezentúl egy aktív nem-állandóság, egy minden stabil for-

²¹J. G. Fichte: Die Staatslehre 1813, Werke IV. 474. o. (I. H. Fichte kiadása, 1831 skk., I–XI.)

²²F. W. J. Schelling: Initia Philosophiae Universae, H. Fuhrmans kiad., Bonn 1969, 87 o.

²³I., 157. o.

mával való erőteljes szembenállás, a szellemi alkotások elutasításának jegeit öltik magukra. Most már tisztában kell lennünk vele, hogy a schellingi leírások nem állnak meg egy bizonyos részleges metafizikai szintnél, és hogy különösképp az Alap tana óta, csupán anticipálják a pert, melyet Schelling majd a logika ellen indít. A halálát megelőző hosszú három évtized során Schellingnek sikerült általánosítani és mintegy formalizálni az alap doktrínáját, általa dolgozva ki negatív filozófiáját. A negatív filozófia, mely transzcendentális logikából és a természet általános filozófiájából tevődik össze, egy logikai-metafizikai világ, amelyben tiszta struktúrák fonódnak egymásba, adját át egymásnak a helyüket, bármiféle logikán kívüli érték figyelembevétel nélkül, és abban a megváltozhatatlan rendben, melyet az egymást követő Potenzen belső elrendezése kényszerít rájuk. Valójában csak az identitás filozófiájának átdolgozásáról van szó, minden egzisztenciális ambíciótól megfosztva, amelyben az idős Schelling, rendszerbe foglalva és egy logikai jövő alakjában, újra fölfedezi a predikátumok teljességének transzcendentális fogalmát, amiről a Kritika²⁴ beszélt.

Azt gondoljuk, hogy A művészet filozófiája óta ez volt az a transzcendentális fogalom, melyet Schelling a Régiek Káoszának nagyszerű leírásaiban ábrázolt, akik csak azért adnak életet gyermekeiknek, hogy aztán fölfalják őket, más magzatoknak adva helyet, akikre ugyanilyen sors vár.²⁵ Ugyanez a helyzet ötven év múlva a negatív filozófia terén, ahol az ész csupán követi a logikai formák születését és elkerülhetetlen megszűnésüket más fogalmak által, amelyeket kénytelenek világra hozni. Másként szólva: a predikátumok teljessége, melyet Schelling hiposztazál és az egymással fölcserélhető lét és ész kifejezésekkel jelöl, nem más, mint a lehetséges, de olyan lehetséges, mely nem akar lenni együttes lehetőség. Persze a Grundról van szó, mely mivel képtelen megakadályozni a különböző lehetőségek átmenetét az aktualitásba, egyfajta ellen-megtestesüléssel szegül vele szembe, s különvált tagjait arra ösztönzi, hogy nyilvánítsák ki magukat lehetőségük végső határáig, így provokálva ki, a többi lehetséges földézésével, saját megszűnésüket. A logika irtózik a valóságtól, és csak azért egyezik bele a megnyilvánulásba, hogy meggyorsítsa visszatérését a nem-létezőbe. Más szóval: a lehetséges, melyet Schelling mindig mint képességet, hatalmat tekintett, potenciális akar maradni és szemben áll az aktualitással. De értsünk szót: a lehetséges, amiről itt szó van, csupán egy szintje a létezésnek: a jövő, tehát az

²⁴Kritik der reinen Vernunft A 571 skk., B 599 skk. Kifejezett hivatkozás Schellingnél: XI, 283 skk.

²⁵V., 394 sk.

aktuális, amellyel szemben áll, nem lehet a lét: ő, amint azt az Értekezés óta tudjuk, a szellem.

Mi az értelme a szellem mint aktuális szembenállásának a lehetőséggel? Potenciális és aktuális, alap és megnyilvánulás, természet és szellem úgy áll szemben egymással, mint elméleti és gyakorlati. Valójában a lehetőség fluiditása, az alap nem-állandósága és a természet brutalitása nem tartja elítélendőnek a gonosztságot, csakis az ember megjelenése, vagyis a szellem uralma óta. Az ember megjelenése előtt, vagyis a bukása előtt, a nem-állandóság csak egy lineáris láncolat: a bukással mutatkozott csak meg a lehetőségek veszélyes egyidejűségében. Schelling a bukást már első írásaitól azonosította az elméleti ismeretek terén való képességeink tökéletlenségével,²⁶ és amikor egy teozofizáló dogmatizmusba látszik visszaesni, ez a gondolat megőrzi transzcendentális jellegét. Csak mert az én a priori konstruktivitás, formálódik jelenséggé az objektív külső, és csak mert szabadság, kap a lét gyakorlati minőségeket. Csak a megismerő szabadság bukása óta vált szét potenciális és aktuális, a lenni és a lenni-kell; csak a bukás következtében történhetett, hogy az elméleti, a vétkes képzeletnek kínálva föl magát,²⁷ a gyakorlati rossz választás fészke legyen. Az objektív világnak, mint az álom, a képzelet, a dönteni-nem-tudás helyének szembenállása a szabadsággal, mint az állandóság, a valóság és a döntés forrásával, csak újra megerősíti a gyakorlatinak idealista primátusát az elméletivel szemben. Ami új, habár csak homályosan jelenik meg az Értekezés spekulatív előadásmódjában, az az, hogy a "gyakorlati" primátusa reintegrálódott, hogy megalapozzon egy valódi különbséget az egyén és a személy között. A klasszikus nyugati filozófia egyik nagy hiányossága volt, hogy nem sikerült jól kifejeznie ezt a különbséget, mert amíg a véges csak egyszerű akcidente az egyetemesnek, a személy — Istenben és emberben — nem kaphatott önálló státust a metafizikában. Radikális változás következett be ebben a problémakörben, amikor Fichte megértette, hogy az elméleti én lényege is gyakorlati, hogy a transzcendentális észrevevés egysége végül is csak a szabadságon alapszik. Ez a fölfedezés táplálja A tudománytan gyakorlati pátoszát, amikor szembeállítja az ént a nem-énnel az antik filozófiától örökölt kifejezésekkel élve; s az erény egységességéről és a bűn sokféleségéről szónokol. Fichte az én fogalmát úgy állítja föl, mint egyesítő szellemiséget, szemben a "dolgot" élettelenységével, de azt már nem nagyon látjuk, hogyan tud számot adni a morális személyiségek

²⁶Vö. I., 321. o. 1. j.; I., 440. o.

²⁷Vö. VII., 390. o.

közti különbségről és hogyan tud túlmenni a gyakorlati tisztán formális jellemzésén, amelyben a szabadság — Az erkölcsök metafizikájának alapjai szellemében — mindig a jó érdekében való szabadság marad. A szabadság Fichte korai filozófiájában, mely Schellinget befolyásolta, egyfajta egyetemes erőnek tűnik, s a nem-én csak élettelen tárgy, melyet ő tart szünet nélkül mozgásban. Miközben kétségbe vonja az ókori gondolkodás tisztán filozófiai jellegét,²⁸ Fichte mintha visszaesne abba a sajátos látásmódba, amely a végest megszünteti és a személyről nem vesz tudomást. Schelling nem maradt érzéketlen ennek az álláspontnak a veszélyeivel szemben, s egymást követő írásaiiban nem szűnt meg egy mind nagyobb autonómiát adni a természetnek, de csak az alap doktrínájában teszi föl a pontot az i-re. Véget vetve a fichtei szóhasználat kétértelműségének, s eltökélten túljutva az identitás rendszerének hamisan "apollói" eszméin, Schelling nagyon világosan kimondta, hogy az objektív nem egy mozdulatlan ballaszt, hanem egy heves ellenállás, amit a személynek le kell győznie. Többé már nem arról van szó, hogy addig csapdossunk egy sziklára, míg az darabokra hullik és porként száll el, hanem arról, hogy harcba szálljunk egy vad teremtménnyel, amely saját bensőnkől bukkant elő. Nem egy általános és semleges nem-énnel való küzdelemben válunk önmagunkká, hanem ha azt támadjuk meg, amit a Clara-dialóg "nem-autentikus énünknek" hív.²⁹ Ez a "nem-autentikus én" nem más, mint az autonómiát megelőző eredendő heteronómia³⁰: a lehetőségek egy sajátos rendjéről van szó, melyet az elméleti világban egy tudat előtti rossz választás útján tettünk a magunkévá, s amelyet korrigálnunk kell, és egy tudatos és szabad választás révén megrendszabályozni. A kezdeti rossz választás mindönket egy sajátosan ferde helyzetbe hozott, amelyből a rossz lehetőségek határtalan sokfélesége adódik. A kötelesség most abban áll, hogy e lehetőségeket lehetetlenné tegyük magunkra nézve, megnyílván így az egyedüli lehetőség előtt, mely ezáltal aktualitássá válik. Ez az aktualitás nem más, mint a szellem, az a terminus, mellyel az Értekezés az ember és az Isten személyes létezését jelöli. A szellem éleslátó és fényes, összetett és józan, és ha az érett Schelling írásai hemzsegnek a sötét, a szenvedélyes, a zűrzavaros ábrázolásától, ez csak azért van, hogy világosabban mutassa be azt az anyagi valóságot, melyen úrrá kell lennünk, hogy személlyé váljunk. Azt mondtuk, hogy úrrá kell lennünk rajta, és nem azt, hogy meg kell semmisíteni: az öntudat föltételezi a

²⁸J. G. Fichte: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Werke I., 513. o.

²⁹IX., 74. o.

³⁰Die Weltalter. Fragmente, 240. o.

tudatot és a nem-én mindig az énben él; a szellem csak a természetből fakad és a gyakorlatnak az elméletin át kell artikulálnia. Röviden, a logikai elvontság és a fizikai erőszak föltételezik, mint saját alapjukat, a személy szabad létezését.

(Fordította **Ürvös Lajos**)

ÚJABB TANULMÁNYOK HEGEL JOGFILOZÓFIÁJÁRÓL, VALAMINT
HEGEL ÉS MARX DIALEKTIKÁJÁRÓL^{*}

Gerhard Göhler

Közhelyként hatna, ha ebben a Hegellel és Marxszal foglalkozó összefoglaló recenzióban csupán az idevágó közlemények töretlen konjunktúrájáról szólnánk. Ugyancsak közhelyes lenne annak beismerése, hogy amennyiben a vizsgálódást Hegel Jogfilozófiájára, valamint Hegel és Marx dialektikájára szűkítjük, úgy legalábbis ebben a kérdésben nem lehet egyértelmű határvonalakat húzni. Az első közhely önmagában megállja a helyét, olyannyira, hogy további magyarázkodásra nincsen szükség; a második közhely szintén igaz ugyan (elegendő egyetlen pillantást vetnünk az idevágó könyvekre), ettől azonban még nem visz előbbre bennünket, mindaddig, amíg az első közhely érvényben van. Annak érdekében, hogy a hangsúlyokat kitehessük, és hogy a lehetséges eredményekről céltudatosabban vitatkozhatunk, két egyforma nagyságú fiókba szortíroztuk szét a megbeszélendő könyveket, melyeket most sorra egymás után áttekintünk.

I.

Reinhardt Albrecht: Hegel und Demokratie /Hegel és a demokrácia/, Bouvier, Bonn 1978, 345 oldal (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 135. kötet); Michael Haller: System und Gesellschaft. Krise und Kritik der politischen Philosophie Hegels /Rendszer és társadalom. Hegel politikai filozófiájának válsága és bírálata/, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, 277 oldal (Deutscher Idealismus, 3. kötet); Manfred Hanisch: Dialektische Logik und politisches Argument. Untersuchungen zu den methodischen Grundlagen der Hegelschen Staatsphilosophie /Dialektikus logika és politikai érvé-
lés. Vizsgálódások Hegel állambölcseletének módszertani alapjairól/, Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein; König-

^{*}"Neuere Arbeiten zu Hegels Rechtsphilosophie und zur Dialektik bei Hegel und Marx", Hegel-Studien Bd. 18, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westphälischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1983, 355—383. o.

stein/Ts. 1981, 306 oldal (Monographien zur philosophischen Forschung, 204. kötet); Hegel's Social and Political Thought. The Philosophy of Objective Spirit /Hegel társadalmi és politikai gondolkodása. Az objektív szellem filozófiája/, szerk. Donald Philip Verene, Humanities Press, Harvester Press, New Jersey—Sussex 1980, 250 oldal; Dieter Wolf: Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Eine materialistische Kritik /Hegel elmélete a polgári társadalomról. Materialista bíráló/, VSA Verlag, Hamburg 1980, 217 oldal; Klaus Lichtblau: Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Verhältnis von Ökonomie, Recht und Politik /A polgári társadalom elmélete. Gazdaság, jog és politika viszonyáról/, Focus-Verlag, Giessen 1978, 502 oldal; Hans-Georg Flickinger: Neben der Macht. Begriff und Krise des bürgerlichen Rechts /A hatalom mellett. A polgári jog fogalma és válsága/, Syndikat, Frankfurt 1980, 174 oldal; Rolf-Arthur Baerman: Sittlichkeit und Verbrechen bei Hegel /Erkölciség és bűntett Hegelnél/, Lang, Frankfurt—Bern—Circenster 1980, 150 oldal (Europäische Hochschulschriften, 20. sorozat, 55. kötet).

Mindenekelőtt Hegel Jogfilozófiájáról kell szót ejtenünk, valamint arról a vitáról, amely e mű kapcsán újra és újra föllángol. Az itt megbeszélendő könyvek, egy gyűjteményes kötettől és egy speciális vizsgálódástól eltekintve, meglehetősen egyértelműséggel két súlypont körül csoportosulnak. Albrecht, Haller és Hanisch munkáiban, a konkrét kérdésfeltevések gazdagsága ellenére, az a probléma uralkodik, hogy vajon a Hegel által kidolgozott jogbölcseleti rendszer (mint filozófia) összhangban van-e aktuális politikai tapasztalataival és elgondolásaival avagy sem; lehetséges-e egy ilyen összhang vagy sem; továbbá hogy mindezen kérdések miként oldhatók föl egyfajta, az államról és a társadalomról alkotott, jövőbe mutató elméletben (forma és tartalom, rendszer és módszer stb. belső feszültsége, ami a hegeli bölcselet befogadásának egész történetén a legkülönbözőbb előjellel végigvonul). Wolf, Lichtblau és Flickinger tanulmányai a hegeli jogbölcselet marxista orientációjú értelmezésének tekinthetők.

Reinhardt Albrecht, Klaus Hartmann tanítványa, disszertációjában Hegel politikai filozófiájával siet a modern demokrácia-elmélet segítségére, mivel — így hangzik tézise — "Hegel bölcselete lényeges elemeit tartalmazza az újabb nyugati demokrácia filozófiai elméletének, mind koncepcionálisan, mind pedig gyakorlati megvalósítását tekintve" (15. o.). E célból az első részben azt taglalja, hogyan kell Hegel felől tartalmi és módszertani tekintetben megközelíteni a modern demokrácia-elmélet hiányosságait, a második részben

pedig "hegeli módszerekkel" kísérli meg egy "filozófiai államelmélet" fölvázolását (185. o.).

A modern demokrácia-elmélet hiányosságait mindenekelőtt jog, természet-jog és állam viszonyának ki nem elégítő, sőt egyenesen elutasított filozófiai-normatív föltárására vezeti vissza, amely aztán csupán a birtoklást elismerő individualizmusba torkollik (lásd különösen 77—80. o.). ezzel ellentétben ő Hegelnél "normatív—ontológiai kiindulást" fedez föl (41. o.), amelynek révén Hegel, Platónból és Arisztotelészből kiindulva, ám rajtuk egyszersmind túl is lépve, megvalósítja természetjog, szabadság és ész szintézisét, az észben megalapozott szabadság valóságával. "Hegel jogfogalma meghaladja a régi természet- és államjogot, s megalapozza a gyakorlati szféra homogén elméletét, amely leküzdí az antikvitas szubsztanciális erkölcsi-ségének és az újkor individuális szabadságának hagyományos meghasonlását, méghozzá egy egységes politikai szféra plurális szabadságának javára." (55. o.) Ez valóban Hegel programja volt, legalábbis jénai korszakában, s azt sem tagadhatjuk, hogy államelméletét ő mindenki másnál filozofikusabban fejtette ki. Mi marad azonban az "individuális szabadságból" tulajdonképpen még meg egy ilyen "plurális szabadságon" belül? Hegelnél a gazdasági érintkezés szabadsága, a gondolat szabadság és — a fejedelmi önkény. Ez Albrechtet eleinte kevésbé zavarja, mert számára Hegelnél a következő összefüggés a döntő: "Hegel sem az egyénnek az újkor által föltételezett önállóságát, /.../ sem pedig az újkori szabadság negativitását, vagyis az egyes ember önmagát 'liberálisnak' tekintő, az államot korlátozó és elutasító szabadságát nem veszi figyelembe" (58. o.) — ami annyit tesz, hogy ezzel a lépéssel Hegel meghaladja a liberalizmusnak a tulajdonra alapozott individualizmusát.

A modern demokrácia-elmélet második hiányosságát Albrecht abban látja, hogy elvben nem különbözteti meg magát a szociológiától, s ennél fogva — nominalisztikus, individualisztikus és empirikus irányultságában — "az 'ember közötti kapcsolatokat' nem tekinti át egészteljesen és nem vezeti le apriorisztikusan" (163. o.). Hegel azonban ezt mintha megtette volna. Hegel dialektikáját ugyanis Albrecht szerint "a fogalom, nem pedig a valóság dialektikájaként kell fölfognunk" (169. o.); ez a dialektika olyan "transzcendentális kategóriatan" (170. o.), olyan "transzcendentál-ontológiai elmélet" (163. o.), amelyet a logika határoz meg (uo.). E gondolat lényege az, hogy Hegel jogbölcselete nem a társadalmi és politikai valóságot magát tematizálja, hanem adekvát elemzésének kategóriáit dolgozza ki, amelyeket az emberi-demokratikus együttélés lehetőségének föltételeiként a (dialektikus) logiká-

ban alapoz meg. Ennyiben a módszer tárgyyszerűsége is megőrződik, kiváltképp, hogy a hegeli transzcendentális bölcseletnek alapvető "affinitása van /.../ a szellemihez és a szubjektívhez" (165. o.). Ily módon Hegel számára lehetőségessé válik — folytatja Albrecht —, hogy a konkrét általánosságról alkotott elképzelése révén "a társadalmi szféra normatív alakját" fölvezolja (181. o.), s hogy a társadalmi valóságot "affirmatív" módon határozza meg (178. o.). Albrecht itt olyan Hegel-értelmezést ad, amely a "kategóriatan" és a "tárgyelmélet" nyomatékos elválasztásával (170. o.) nem csupán immanensen válik fölöttébb problematikussá, hanem egyszersmind fejjele rohan a falnak, hiszen megfélekedezik a fiatal Marx Hegel-bírálatáról, amely szerint Hegel a logikai kategóriákat tetszőleges tartalommal duzzasztotta föl. Mindamellelt Albrechtet szemlátomást az a naiv hit élteti, hogy egy helyes dialektika helytálló tartalmakat teremlt — értsd: a nyugati demokrácia tartalmait —; e módszer "egészleges perspektívájának lehetséges túlhangsúlyozásával" kapcsolatosan is (uo.) mindössze jelentéktelen kételyei támadnak. A recenzens nem osztja ezt a bizalmat; továbbra is inkább azt a tételt képviseli, hogy a hegeli érvelés mindenkor a megelőző tartalmi intenciók irányában mozog, és, mindent egybevetve, az általános túlsúlyát valószínűíti meg az egyes rováására.¹

Nem csoda, hogy könyvének második részében Albrecht maga is nehézségekbe bonyolódik. Hegel jogbölcseletének közelebbi elemzése során nem kerülheti meg, hogy maga is konstátálja a konkrét általánosnak az államban kiteljesedő, nagyon is kedvezőtlen fejlődését: "az államnak az állami igazgatásra való redukálódását" (248. o.). Az "affirmativitás" gondolata, vagyis "az állam erkölcsileg igazolt és szabad igenlésének" gondolata (272. o.), Hegelnél az állam felsőbbségét hirdető elgondolássá, az "alattvalók államának elméletévé" alakul át (uo.). Ugyan mi marad meg ezek után a nyugati demokrácia-értelmezéshez való affinitásból? Albrecht számára minden. Nem az elgondolásban van a hiba, hanem csupán Hegelnél csúszott "hiba a dialektikába" (250 sk. o.). E "hibák kiküszöbölése" lehetővé teszi "a hegeli elméletben jelentkező ellentmondások megszüntetését az eredeti elképzelés immanensen logikus és dialektikusan tiszta megvalósulása révén, mégpedig összhangban a hegeli államelmélet szisztematikus metaelméletével" (260. o.). Joggal vetődik föl a kérdés, hogyan lehetséges mindez, amikor magával a hegeli dialektikával kapcsolatban is annyi a találgtatás. Albrecht számára mi sem egyszerűbb ennél. A "konkrét általánosságból" fogalmilag, tehát a priori módon, vagyis szük-

¹Vö. Gerhard Göhler: Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen; lásd G. W. F. Hegel: Frühe politische Systeme, kiadja G. Göhler, Frankfurt—Berlin—Bécs 1974, 337—610. o.

ségszerűen levezethető a nyugati demokrácia alapkoncepciója: az affirmativitás, a népszuverenitás, a demokratikus politika, a politikai állam kontrollja, az alkotmányos állam (261. o.); ám mindez természetesen nem igaz a népszavazáson alapuló, plebiszciter demokráciára nézve (252. o.). Ha mégannyira magabiztosnak tűnik is föl Albrecht a maga alaptézisének "bizonyítása" során, aligha oszthatja el bennünk a kételyt, hogy egy ilyen eljárással bármilyen demokrácia-elméletet igazolni lehet, tetszőlegesen idézett filozófusok segítségével. Kötve hisszük, hogy Albrecht tanulmánya a demokrácia modern elméletíróit rá fogja tudni venni a filozófiával, közelebbről a hegeli bölcsellettől való foglalatatoskodásra.

Michael Haller más úton jár. Abból a célból, hogy egyfelől Hegel értelmezésében új hangsúlyokat tegyen ki, másfelől viszont, hogy társadalomfilozófiai értelemben is a kutatást továbbblendítő dimenziókat tárjon föl, már magánál Hegelnél is — persze rendkívül árnyaltan — a "válság" fogalma segítségével akarja föltörni bölcséleti rendszer és társadalomelmélet összefüggéseit. Hegel politikai filozófiájában az uralmat legitimáló rendszeres gondolkodás, valamint a válságtudat és a válság megoldására irányuló terápiás kísérletek között feszülő föloldatlan ellentmondást lát — s az utóbbi mellett dönt. A válság problémájának Hegel dialektikájában az Ilting által kiadott, 1818 és 1831 között keletkezett berlini előadások kéziratának és jegyzeteinek földolgozásával kísérel meg érvényt szerezni. Ezek az anyagok lehetővé teszik számára annak a kérdésnek a fölvetését, hogy vajon berlini korszakában Hegel, a restauráció politikai viszonyainak láttán, nem valamilyen válságtudat kialakításán munkálkodott-e, sőt, nem fűződött-e érdeke e válság megoldásához, ami egyet jelent ama kérdéssel, hogy a kései Hegel filozófiája értelmezhető és fölhasználható-e rendszerkritikai értelemben, s hogy gyümölcsöző-e ilyen értelemben az elméletre nézve (9. o.). Mindezzel Haller kísérletet tesz arra, hogy a berlini korszak Hegeljének politikai bölcséletét egy "igazoló elmélet" rendszerből-fakadó jellegétől megszabadítsa és "praxis-orientált irányban" elmozdítsa (I. rész, 25—78. o.); "szocializációs elméletként" tárgyalja, amelynek föladata, hogy a tudat tapasztalati tartalmainak fejlődését érvelő módszerrel dolgozza föl (II. rész, 79—135. o.), majd végül a társadalmi változás "kritikai elméleteként" értelmezze.

E munka során egyszersmind az előföltételeket is biztosítani akarja, Hegel szövegeiben csakúgy, mint azok értelmezésében. Hegelnek A jogfilozófia alapvonalai című, 1821-ből származó művét, ezt a rendszer által meghatározott politikai bölcséletet, mind módszertani (79 sk. o.), mind pedig tartal-

mi szempontból (108 sk. o., 182 sk. o.) immanens bíráltnak veti alá, s A logika tudományának, valamint a társadalmi gyakorlat "ésszerűségének" álláspontjáról egyfelől "jogot formál a gyakorlati gondolkodás önmeghatározására" (77. o.), másfelől az elmélet "autonómiaigényét" juttatja érvényre a rendszerrel szemben (107. o.). Ezenkívül igyekszik megszabadítani Hegel politikai filozófiáját Gans, Lasson, Glockner és Hoffmeister "kiadói beavatkozásaitól" (45–62. o.), mert ezek oly színben tüntetik föl a jogbölcseletet, mintha az fiktív módon, a gyakorlattól való elvonatkoztatásban lenne azonos önmagával, jöllehet — bizonyította ezt az Ilting-féle kiadás is — "Jogfilozófia" mint olyan, "Hegel egyetemesen érvényes politikai elméletének eredetijeként, nyilvánvalóan nem létezik" (106. o.). Végezetül visszautasítja a hegeli jogbölcseletnek ezen kiadásokra alapozott befogadástörténetét (63 sk. o.), mivel benne "a jog valóságának a rendszer ideális valóságába történő visszavétele nyomán" (63. o.) a történelmi esztelenség igazolásának eszközévé való degenerálódását látja. Ehelyett megpróbálja fölrobbantani "a rendszer- és a történeti fogalom szerkezeti egységének megörökölt gondolati modelljét" (9. o.), mégpedig oly módon, hogy a restaurált és instrumentalizált rendszerrel a dialektikának mint a "változás elméletének" (74. o.) kritikai funkcióját szögezi szembe. Hegel emez újraértelmezése természetesen nem fogható föl marxi és engelsi értelemben módszer és rendszer szétválasztásaként sem, mert "Marx sem fordult szembe a társadalmi változás elmélete és a rendszer logikája között fönnálló belső szerkezeti kapcsolattal" (78. o.).

A szövegértelmezés során Haller kiinduló hipotézise az az Ilting által kezdeményezett meggyőződés, hogy Hegelnek 1821-ben keletkezett A jogfilozófia alapvonalai című műve messze elmarad a válságterápiás tervezetek mögött, amelyek az 1818 és 1831 közötti években tartott előadások anyagában találhatók; a Jogfilozófia e vázlatokkal ellentétben "újra és újra egy harmonikusnak tetsző látszattotalitáshoz menekül, kiváltképp ott, ahol a szabadság általánosításának elve a szabadság megvalósításának föltételeit tagadja" (23. o.). Hegel a "rendszeren kívül", előadásaiban fejlesztette tovább a maga politikai filozófiáját, ennél fogva ez "nem alkot lekerékített elméletet, sokkalta inkább tekinthető témaközpontú, nem rendszeres vázlatnak" (28. o.), amelyet úgy hasznosíthatunk, akár egy "kőfejtőt". Előadásaiban ugyanis Hegel, "a világtörténelemben kibontakozó ész hatalmába vetett korábbi hitével ellentétben, /.../ a restaurációs válságkorszak kellős közepén annak a meglátásának adott hangot, hogy a társadalmasult szubjektumok csak annyiban képesek túllépni idegenség által uralt létükön, amennyiben a válságtól függet-

len föltételként ismerik el saját öntudatukat, amely föltétel mellett egy jövőbeli társadalmi azonosság konkrétan megvalósítható és végül megszervezhető is lenne" (24. o.).

Haller elkötelezetten és meggyőzően értelmezi Hegel politikai filozófiájának változásait 1818 és 1831 közötti berlini korszakában, mindazonáltal azon emfaticus igényét, hogy e politikai bölcseletet elméletet-megalapozó anyagként hasznosítsa, csupán általánosságban tudja valóra váltani: ama próbálkozása, hogy Hegelnek különböző irányba mutató kezdeményezéseiben kimutassa az egyéneknek a polgári társadalomban lehetséges, fölszabadító hatású önmegvalósítását, sőt hogy "magát a társadalmi változás politikumát (a szabadság irányában való elmozdulás föltételeit) normaalkotóként ragadja meg" (177. o.), pusztá program marad. Elemzése a "módszer történetileg értelmezhető genezisének" aspektusára korlátozódik (uo.). Több támpontot előadásai-ban maga Hegel sem ad. Az 1818-as előadással kapcsolatban Haller megállapítja, "hogya Hegel egyáltalán nem látta szükségesnek a létező jogi viszonyok analitikus földolgozását" (156. o.); ugyanakkor az 1821 után tartott jogbölcséleti előadásokkal kapcsolatban azt a megjegyzést teszi, hogy "Hegel kríziselmélete ezeken nem jut túl" (214. o., cím). Egyáltalán: nem teljesen világos, mit is jelent közelebbről Hegel számára a "válság". Haller szemlátomást három síkot különböztet meg: egyfelől az 1819-ben kezdődött "démagógüldözésről" mint politikai válságról beszél (167 sk. o.), másfelől Hegel "filozófiai válságáról", amely az előbbiből eredeztethető (175. o.), s végül "válság és kritikaelméletet megalapozó viszonyán" nem csupán a hegeli bölcselet középponti problémáját kell értenünk, hanem egyszersmind a "modern ipari társadalom egyik jellegzetességét is" (22. o.). Ilyen föltételek mellett viszont alig látható Hegel lehetséges hozzájárulása; vagy azért, mert mindeme válságjelenségek láttán "túllépve a végeesség korlátain, újfent a tiszta gondolkodás végtelen távlataiba" menekült (175. o.), vagy pedig azért, mert tanácstalanul vergődött egy "rendszerlogikailag (vagyis az eszményi történelem szemszögéből) legitimált államfogalom", valamint a "hatalomnak a gyakorlati magatartás szempontjából értelmezett kritikája" között (246. o.).

Haller munkájának hozadéka, úgy tűnik, mindenekelőtt annak alapos meg-rajzolásában rejlik, ahogyan Hegel 1819 és 1831 között a válság leküzdésével próbálkozott. A hegeli elméletnek a rendszer foglatatából való tervezett kiemelése (ami elvben nem új, értelmezésként viszont meglehetősen problematikus) színvonala és árnyaltsága okán minden bizonnyal vitára érdemes, mégis szinte agyonnyomja az elméleti jelleg, már csak azért is, mert megvalósításá-

nak majd hogyan nem kényszerűen hiányzó lehetőségei (kissé méltánytalanul) so-
vány eredmény benyomását keltik.

Manfred Hanisch kevesebbre tartja a Hegel-elemzésben megmutatkozó saját elméleti erőfeszítéseit. A dialektikus logika és a politikai érvelés közötti összefüggés kimutatása érdekében mindenekelőtt "Hegel módszertani előfölté-
véseiből" igyekszik kiindulni; voltaképpen magától értetődő módon — mégis e szempontot "a hegeli jogbölcselet legtöbb értelmezője figyelmen kívül hagy-
ta" (9 sk. o.). Őelőtte csupán csak Marx és Stahl alkotnak dicséretes kivé-
teleket. Jóllehet fölfogásuk a társadalomról és az államról különbözik, He-
gel-bírálatukban, ezen oknál fogva, mindketten hasonló érvrendszerrel élnek.
Az ő nyomdokaikon haladva, s ezzel egyszersmind a politikai egyoldalúságokat
megkerülve, igyekszik Hanisch "részletesen föltárni a dialektikus logika és
az empirikus valóság viszonyának pontos koncepcióját" (8. o.). E törekvése
során Hanisch szigorúan immanensen akarja bizonyítani, hogy a kor reális
viszonyait felölelő empirikus érvelésnek, valamint az ezeket értelmesként
legitimáló dialektikus logikának egy Hegel intenciói szerint megvalósulni
hivatott egysége csődöt mond, ill. antinómiákba bonyolódik, ennek elengedhe-
tetlen föltétele, ész és valóság egysége, empirikusan minden adva (10, 129,
150 sk. o.).

Mindez teljesen elképzelhetően hangzik, mégis, ha alaposabban megvizs-
gáljuk, súlyos elvi-értelmezési nehézségeket vet föl. Egy ilyen bizonyítási
eljárásnak megvannak a maga kritériumai. A legkézenfekvőbb az a megállapí-
tás lenne, hogy a hegeli bölcseletben ellentmondanak egymásnak a logikai ka-
tegóriák és az empirikus valóság. Ellentmondás azonban csakis akkor állapít-
ható meg, ha az egymásnak ellentmondó kijelentések azonos síkban fekszenek
(különben a két kijelentés csupán elsiklik egymás mellett). Vagyis tehát lé-
teznie kell egyfajta képzetnek arra vonatkozóan, hogy melyik empirikus ki-
jelentésnek "tulajdonképpen" vagy "helyesen" melyik logikai kategória felel
meg, és fordítva. Hanisch mintha abból indulna ki, hogy Hegel logikai kate-
góriáinak adekvát tartalommeghatározása "liberális-progresszív" irányban
(154. o.) keresendő, vagyis a hangsúly az egyén szabad akaratán és a polgári
társadalmon nyugszik. Ebből adódnak azután a törések, mi több, végső soron
Hegel "megfeneklése" is, mert hiszen Hegel valósága egy ilyenfajta logikával
tényleg csak részlegesen esik egybe. Mégis: már jó előre föl kell tennünk a
kérdést, vajon Hegel dialektikája egyáltalán ilyen (vagy netán valamiféle
más) eszményi mintát követ-e. Könnyen meglehet, hogy dialektikája nyitott
különböző politikai elképzelések irányában, s ily módon a legkülönbözőbb he-
lyekről származó előzetes értékképzeteket racionális szövegösszefüggésbe

tudja helyezni. A dialektikának ezzel a semleges igazoló funkciójával Hegel a maga filozófiai rendszerében könnyűszerrel érvényre tudna juttatni bármit, a konzervativizmustól egészen a restaurációs elképzelésekig, már amennyiben számára ennek értelme lenne. Ez azonban minden, csak nem "megfeneklés". Éppily kevésbé zárható eleve ki, hogy az általánosságban vett logikának és vele egyetemben a logikai kategóriák rendszert konstituáló alkalmazásának ne legyen affinitása az általánoshoz, valamint az általánosnak az egyessel szemben megmutatkozó uralmához, vagyis az individuummal szemben az államhoz. Beülről szemlélve persze Hegel ez esetben sem mond "csődöt", pusztán annak a követelménynek nem tesz eleget, amit értelmezője elvár tőle, vagyis hogy az indoklásban a kívánt összefüggést adja. Mindkét lehetőséghez biztos fogódzók vannak; Hanisch erre sajnálatos módon nem tér ki. Hegel "kérdéssége" ugyanis ebben a vonatkozásban nem azokban az "antinómiákban" keresendő, melyek ama szerencsétlen körülményből fakadnak, hogy Hegel korában nem létezett észnek és valóságnak számára nélkülözhetetlen egysége; ez a "kérdésség" abból adódik, hogy Hegel eleve nem tudja teljesíteni azt, amit elvárunk tőle (és amit talán el is hitet velünk): nem tud helyes és, mint ilyen, objektíválható indoklási összefüggést teremteni arra az esetre, ha a valóság egyszer netán megfelelné az észnek (ezt még Hegel után is gyakran emlegették). Ha az előzetes kérdést így fogalmazzuk meg, akkor (kisebb módosításoktól eltekintve) az "antinómiák" immanens megállapítása semmi egyéb, csupán az elvárásaiban csalatkozott Hegel-interpretátor megnyilatkozása, mivel az nem szállítja neki készen a valóság általa megkívánt ész-fogalmát. Ez esetben a "polgári társadalom és állam viszonyának alapproblémáiból" (14. o.) sugárzó aktualitás föltehetőleg nagyobb, mint amekkora a hegeli megoldási kísérletben föllelhető. Ilyen föltételek mellett viszont azon sincs mit csodálkoznunk, hogy Hanisch nekifutása csupán Marx és Stahl Hegel-bírálatának megismétlésére elegendő (kinek-kinek a maga előföltevései alapján); bizonyos vonatkozásokban elmélyíti ezeket, a dilektikus logika és a politikai érvelés összefüggésének tisztázásában ellenben nem jut lényegesen előbbre.

Az első rész ("Hegel filozófiájának módszertani alapjai", 15—147. o.) eredménye a "hegeli bölcselet egyik alapvető gyöngéjére" való hivatkozásnak a földolgozása (erre az imént idézett szerzők már rámutattak); "e gyöngesség abban mutatkozik meg, hogy a logikait és az empirikusát Hegel nem tudja egymással meggyőző módon közvetíteni... Hegelnél a fogalom logikájában, a szabad akaratról való tanításában, valamint a fejedelmi önkényről alkotott koncepciójában elméleti hasadék tátong a logikai és az empirikus szféra közvetítésében." (75. o.) A második rész ("A hegeli államjog — az alkalmazott

módszer és a korabeli kontextus", 149–279. o.) ilyen hasadásokat mutat ki a hegeli alkotmánytanban (150 sk. o.) és a polgári társadalom, valamint az állam viszonyában (219 sk. o.). Hegelnek a rendi képviseletről kialakított koncepciója szerint apóriába torkollik, mert Hegel egyfelől a szabad akarat elvét képviseli, másfelől viszont az erkölcstelennek ítélt gazdasági szféra befolyását az államra és a politikára iparkodik minél távolabb tartani (266 sk. o.). Összességében Hanisch a következő alaptételt fogalmazza meg: "Külsőleg Hegel a maga államjogában tudatosan konzervatív mozzanatokra nyúl vissza, ámde oly mértékben átértelmezi őket, hogy nem foghatók föl konzervatív-reakciós pozíciók igazolásaként" (153. o.); mindössze rosszul mérte föl a fönnállót, mármint ami annak az ész irányába mutató fejlődését illeti." (274. o.) A harmadik rész (281–306. o.) még egyszer összefoglalja Marx és Stahl érveit.²

Mielőtt a továbbiakban néhány, inkább marxista orientációjú szerzővel foglalkoznánk, hadd utaljunk egy Philip D. Verene által kiadott gyűjteményes kötetre. Ez az Amerikai Hegel-Társaságnak 1976-ban Hegel's Social and Political Thought címmel megrendezett ülésére beérkezett, ill. meghirdetett előadásokat és hozzászólásokat tartalmazza. Ennek megfelelően szerteágazó a tematika is: objektív szellem (H.-M. Sass); elmélet és gyakorlat (St. Rosen); a természetjogról szóló előadások (H. Kimmerle); gazdasági kérdések (R. Plant, W. Ver Eecke, P. Stillman); uralom és szolgaság (H. Adelman); nemzetközi kapcsolatok (E. Harris, H. Paolucci); család (R. Sibert); a St. Louis-i hegelianusok (J. Smith, J. Riedl); Hegel és Habermas (R. Bernstein, K. Dove, J. Habermas). Mivel a gazdasági kérdéseket feszegető hozzászólások némiképp túlsúlyban vannak, átvezetésképpen lehetséges hozamukkal kell kissé foglalkoznunk.

Raymond Plant ("Economic and Social Integration in Hegel's Political Philosophy", 59–90. o.) rámutat, hogy Hegelt — anélkül persze, hogy egy

²Még egy megjegyzés Hanischsal kapcsolatban. Sajnálatos, hogy egy ennyire alapos elemzésben a jénai rendszervázlatok megint figyelmen kívül maradtak, jóllehet éppen fejlődéstörténeti szempontból fontos tanulságokkal járhattak volna. Hanisch egy "kitérőben" foglalkozik vele, ott is halogatja az elemzést (133–147. o.). Abból a teljesen téves föltételezésből indul ki, hogy Hegel itt, "a Jogfilozófiával ellentétben, azt a szférát, amelyet később 'polgári társadalomnak' nevez, még nem ismerte föl a maga erkölcsnélküliségében" (135. o.). Valójában Az erkölcsi-ség rendszerében és az 1805/1806-ban írott Reálfilozófiában hangoztatott kritika élességben gyakran fölülmúlja a későbbi Jogfilozófiában elhangzó bírálatot. Érvként Hanisch fölhozza, a polgári rend erkölcsisége itt még "derekasságként" van meghatározva; de hiszen a Jogfilozófia 207. §-ában, a "szükségletek rendszerében" éppen ez az erkölcsi érzület! Vö. még Gerhard Göhler és Klaus Roth: "Gazdaság, jog és állami erőhatalom összefüggése. Hegel filozófiai érvelése a jelenlegi viták tükrében", Zeitschrift für philosophische Forschung 35 (1981), 501–518. o.; lásd Magyar Filozófiai Szemle XXXII. (1988), 1–2. sz., 186–208. o.

Marxot csinálnánk belőle — aligha lehetséges megérteni a gazdasági teoreémek általa elvégzett filozófiai földolgozásának tekintetbevételével nélkül. Paul Chamley nyomán néhány érvet hoz föl ennek bizonyításaként, vagyis különösen Steuart szerepét (Inquiry into the Principles of Political Economy 1767) emeli ki. Az ő befolyása nyomán jutott el Hegel a frankfurti korszakától fogva — szemben tübingeni és berni korszakával — "a társadalmi kutatás inkább materialista alapokra helyezkedő megközelítéséhez" (64. o.). E folyamat a jénai rendszervázlatokban tetőződik, ahol is Hegel — miként ezt Plant teljes joggal hangsúlyozza (69 sk. o.) — éppolyan jelenségekről mint a munka, a szerszám és a tulajdon, mutatja ki, hogyan alakítják egyfelől az ember individualitását, másfelől pedig az általános emberi kapcsolatok egy szféráját; olyan különbségek ezek, amelyek Hegel számára megkülönböztetik az újkori társadalmat az antik világ erkölcsiségétől, s amelyeknek — épp ezen oknál fogva — az államban meg kell szűnniük. Plant nézete szerint — ellentétben a Lukácséval — mindez nem a klasszikus nemzetgazdaságtanra általában, hanem közvetlenül Steuarterra vonatkoztatható vissza (88. o. 17. megj.); sajnos azonban megfélekedezik a konkrét utalásokról arra vonatkozóan, mi mindebből "Steuart" és mi "Smith". Érdekes, jóllehet nem egészen új, az a gazdasági szemléletmódból következő utalás, hogy Hegel ama kísérletét, miszerint a modern világot az ész világaként kívánja megragadni, egyáltalán nem Marxból kiindulva, hanem már teljes immanenciájában mozogva is bírálni kell (83 sk. o.). A megbékélés, az embereknek önmaguknál-levése államukban, Hegelnél explicit módon a szegénység problémájánál hiúsul meg. Mivel strukturálisan az állam nem képes a szegénységet megszüntetni, a népesség egy jelentős hányada a rendszer ésszerűségéből elvileg ki van zárva. — W. Ver Eecke ("Relation Between Economics and Politics in Hegel", 91–102. o.) bonni kutatásainak eredményét (101. o. 26. megj.) abban a tételben foglalja össze, hogy Hegel politikai bölcselete az egyént az általánossal olyan módon békíti ki, mely a közvetlen demokrácia elméletét éppúgy utópiaként kerüli meg, mint az általános választójogon alapuló klasszikus képviselői demokráciát (91. o.). Hegel rendszerének gazdasági elemein keresztül jut erre a következtetésre (100. o.). Ver Eecke ezzel kapcsolatban ténylegesen csupán annyit bizonyít, hogy Hegel gazdasági természetű meghatározásai (a munkában, a "lát-hatatlan kéz" elméletében és a korporációkban) az egyén számára az általánossal való közvetítés fokozatait nyújtják (98 sk. o.), ezzel azonban még semmit nem mondott az egyén szempontjából az államéletben való "nem utópikus" részvétel gazdasági alapjairól. — Peter G. Stillman ("Person, Property and Civil Society in the Philosophy of Right", 103–117. o.) Joachim

Ritterből kiindulva a tulajdon és a szerződés funkcióját vizsgálja Hegel politikai bölcseletében. Világos érvekkel alátámasztva tételét, arra a minden bizonnyal helyes eredményre jut, hogy e funkciót ambivalensnek kell tekintennünk. Egyfelől Hegel a tulajdont és a szerződést esszenciálisként értékeli az egyéni szabadság fejlődése szemszögéből, hiszen fölszabadítják az embert a természettől és más emberektől való személyes függőség alól. Mivel azonban etikai szempontból ezért a szabadságért magas árat kell fizetni — gondolkunk különösen gazdagság és szegénység ellentétére (vö. Plant!) —, a szabadság teljes megvalósítása szempontjából elégtelennek bizonyulnak; így Hegel másfelől a szabadságnak ezeket a "költségeit" a polgári társadalom tevékenységi területére kívánja korlátozni, hogy tehermentesítse tőlük a családot és az államot, s hogy más viszonylatokkal töltse ki őket (114 sk. o.). — A kötetet mindenekelőtt talán az amerikai Hegel-recepcióról a hetvenes években kialakult kép teszi értékkessé.

A most következő Hegel-dolgozatokat többé-kevésbé Marx ihlette. Durva közelítéssel három kategóriába sorolhatók az ilyen indíttatású tanulmányok: (1) Hegelt egy Marxból nyert vagy Marx révén kiélezett problémafölvétel alapján vizsgálják; ezek az írások, amelyekben a gazdasági, a társadalomtörténeti vagy társadalomkritikai dimenzió megkülönböztetett helyi értékkel rendelkezik, egyáltalán nem biztos, hogy egyszersmind "marxisták" is. (2) Marx fontos, olykor egyenesen szükségszerű kiegészítéseként vagy kiigazításaként vonják be a vizsgálódásba Hegelt, hogy aktuális kérdésekre választ nyerjenek (pl. Habermas). (3) Marx előfutáraként kebelezik be és rangsorolják Hegelt (mintegy "filozófiai örökségként").

Ez utóbbi értelemben dolgozza föl Dieter Wolf a maga Hegelét. A polgári filozófiának és társadalomelméletnek Hegel által elért eredményei megkapják a maguk méltatását, de egyszersmind el is határolódnak, mégpedig tökéletlenségük és misztifikációjuk okán kíméletlenül, a marxi fölismerésektől. Wolf e munkájához már egy évvel korábban lefektette az alapokat (lásd lentebb); most konkrétan Hegel társadalomelméletét veszi szemügyre, s Marx szellemében magyarázza meg haladó elemeit csakúgy, mint szükségszerű megfeneklését. Az első részben ("Hegel bölcseletének keletkezése a gazdasági-társadalmi valósággal való szembenézés folyamatában", 9—97. o.) Wolf arra a következtetésre jut, hogy Hegel volt az, aki Marxot megelőzően a polgári társadalom struktúráit a maguk összefüggéseiben a legvilágosabban megragadta; egyszersmind azonban a természet és szellem ellentétéhez való ragaszkodás, valamint ebből következően a gondolkodás primátusának elismerése révén ezeket az összefüggéseket szükségszerűen misztifikálta ("szellemivé" tette őket), mivel,

polgári bölcselő lévén, nem tudott még elég alapossggal behatolni a tőke belső mozgástörvényeibe (68, 79 és 91 sk. o.).

Aki e fölismerésen kívül még közelebbit is meg akar tudni, az a második részben (99—204. o.) megismerkedhet mindazon kategóriákkal, "amelyek révén Hegel a polgári társadalmat megragadja" — a második rész az alábbi címet viseli: "Csere és munka". Márpedig Hegel — jénai rendszervázlataiban még inkább, mint Jogfilozófiájában — valóban megdöbbentő fölismeréseket fogalmazott meg gazdaság, jog és az állam erőhatalma összefüggésével kapcsolatosan. Mindabból, ami Hegelnél ebben az összefüggésben rendszeres kifejtést kap, Wolf természetesen csak néhány aspektust használ föl. A "csere" kategóriájának összefüggésében kiváltképp Hegelnek a pénzről vallott fölfogása érdeklí, sőt még azt is kimutatja, hogy Hegel "levezette" a pénzt (119 sk. o.), ami ugyancsak meglepő, ha figyelembe vesszük, mennyire kevés helyet szentelt Hegel egyáltalán a pénznek. Mindenesetre Hegel szerint már eljutott arra a szintre, hogy "nem tünteti föl, a vulgáris gazdaságtan modorában, a dolgok visszajáról fölfogott társadalmiságát természeti tulajdonságukként", hanem a pénzt, épp ellenkezőleg, "kifejezetten a mögötte rejtve maradó emberi viszonylatok érzéki-dologi megjelenési formájaként" mutatja be. Ezek a viszonylatok azonban sajnálatos módon "éppannyira kifejezetten szellemi meghatározottságúak, vagyis tiszta akarati viszonyokként vannak meghatározva"; ilyenformán Hegelnek a pénz lényege éppen hogy csak "derengett" (140. o.). — Hasonlóan fest a "munka" kategóriája. Hegel a cserét a munkából vezeti ugyan le, számára azonban ezek mindössze "szellemi formák", amelyek keletkezésükben "visszasán /.../ vannak közvetítve", s további kibontakozásukban sem azt eredményezik, ami Marxnak fontos volt: "Annak a folytonosságnak, amely az egyik szellemi formától a másikhoz vezető fejlődésben mutatható ki, munka és csere szétválasztása a visszája." (202. o.) Ez az értelmezés egyrészt helyes, másrészt hamis. Hegel az említett kategóriákat (de nem csupán azokat, hanem más, legalább ennyire fontosakat, mint pl. az elismerés és a szerződés kategóriáit) — mindenekelött 1805—1806-ban keletkezett Reálfilozófiájában — bizonyosan azért alkotta meg, hogy megmutassa, miként zajlik a társadalmilag általános, végső soron pedig a szellemstruktúra keletkezése. Ez az eljárás pedig természetesen nem "marxista". Másfelől viszont Hegel számára a kategóriák fejlődésében megmutatkozó sorrendiség minden egyebet jelent, csak nem elválasztást, s éppolyan "materialista" kategóriákból, mint amilyen a munka, a csere, a szerződés stb., összefüggést hoz létre, egészen a jog és az állami erőhatalom rendjéig. Wolf számára ellenben mindaz, ami nem illik a marxi sémába, "visszás" vagy "zavaros" (ezek a legkedveltebb ki-

fejezései). Szemlátomást fél attól, hogy bármit is fölfedezzen Hegelnél, ami túlvezethetne Marxon, ezért ez elé eleve akadályokat gördít. Ily módon Wolf tanulmánya, a legnagyobb jószándékkal is, csupán a marxi Hegel-kritika egy nem túlságosan jól sikerült parafrázisa. Mindamellet megdöbbenően önelégült: az irodalomjegyzék Kant, Hegel és Marx szövegei mellett még további tíz címet sorol föl; s az irodalommal folytatott vita csupán két megjegyzésre korlátozódik.

Klaus Lichtblau sokkalta differenciáltabban nyúl a témához. Érdeklődését az köti le, hogy vajon miként lehet a polgári társadalmat gazdaság, jog és politika összefüggéseinek mintegy egységes elméletéből megmagyarázni. Útmutatásul az szolgál számára, amit ezzel kapcsolatban Marx kifejtett A politikai gazdaságtan bírálatához-ban (ezt az álláspontot lényegében nem is haladja túl); szándékában áll viszont egyszersmind a kora-polgári társadalomelméleti fejlődés Hegelhez vezető útjának kidolgozása, valamint az így nyert átfogó vitafolyamatnak a jelen elméleti problémái számára való hasznosítása (8. o.). Mindaz, amit eszmetörténetileg fölvonultat, ama kritériumon méretik meg, hogy vajon "szándékukban állott-e a társadalmi fejlődésnek mind gazdasági, mind pedig jogi és politikai kategóriáit a 'levezethetőség' szisztematikus összefüggéseire hozni" (10. o.). E szempontból szükségesnek látja, hogy a polgári elméleteket Hobbestól egészen Marxig "egyetlen alapvető közvetítési probléma kifejeződéseként fogja föl /.../: hogyan valósul meg a társadalmi szintézis a társadalomnak egy olyan történeti alakulatában, amelyben /.../ a társadalom gazdasági újratermelődésének alapszférája is 'látszólag' a magánérdek elve alapján /.../ szerveződik újjá?" (34. o.). Hobbes (37 sk. o.) és Locke (50 sk. o.) racionális természetjogában, a skót morálfilozófusok, különösképpen Adam Smith (62 sk. o.) "természettörténetében" csakúgy, mint a német idealizmus észjogában (76 sk. o.) megmutatkozik a "polgári interszubjektivitás egyfajta képletének" a keresése (34 sk. o.). Lichtblau nem új eredmények fölmutatása érdekében olvassa újra az említett szerzőket; sőt, sajátos problémafölvetéseiket inkább addig csiszolja, míg az általa megrajzolt ívbe zökkenőmentesen be nem illeszthetők. Az "újkori társadalmi rendszer bázisfogalmaiból történő levezetés" (73. o.) összefüggéseinek csúcspontja Hegel politikai bölcelete (72–148. o.).

Lichtblau a hangsúlyt mindenekelőtt a jénai rendszervázlatokra helyezi, mert ezek a polgári társadalmat, egészen más mértékben, mint a Jogfilozófia, "munka, elismerés és közjó" fejlődéséből kiindulva ragadják meg, vagyis "természettörténeti folyamatából" rekonstruálják logikailag; míg a Jogfilozófia a társadalmat és az államot, előzetesen tételezett logikával, főként

jogi meghatározásokban bontja ki. Ez a kiindulópont helyes, és elvben gyümölcsöző. Lichtblau ezt így fogalmazza meg: "Láthatóvá válnak itt ismeretelmélet, formális jog és politikai gazdaságtan ama logikai és szerkezeti összefüggései, amelyek előlegezik a hegeli társadalomelmélet jénai rendszervázlata révén a polgári társadalom egységének fogalmát, abban az értelemben, ahogyan azt a politikai gazdaságtan bírálataiban Karl Marx végül is a termelés önmagára vonatkoztatott logikájaként alapozta meg." (73. o.) Mivel Lichtblau végig ezzel a fogalmi apparátussal és ebben a stílusban érvel, kissé nehéz belátnunk, hogy megközelítésmódja Hegel szemszögéből mit eredményez majd. A termelés imént említett logikájával föltehetőleg arra utal, hogy a polgári társadalom a munkában (a termelésben) saját maga számára megteremti valóságának egyfajta tudatát, s hogy mindezt Hegel dialektikája a jénai rendszervázlatokban rekonstruálja (lásd 94., ill. 97. o.). Ezt a fejlődést azonban Lichtblau a maga részéről rendkívül bonyolultan rajzolja meg. Mivel Hegel "a polgári jogi szubjektum létrejöttét a munka révén közvetíti, /.../ a jogi személy immár nem egy számára produktív módon megmutatkozó művelődéstörténet és egy olyan új meg hasonlós eredményeként áll előttünk, amelyben a polgári társadalom, a maga, formális jog szerint rendezett mozzanatai mellett, elemi, természettől való mozgalmaként válik gyakorlativá" (111. o.). Ily módon a hegeli dialektikának a marxi dialektikához való viszonyát sem értelmezhetjük többé egyszerűen idealizmus és materializmus megfordításaként (103. o.). Az átcsapás egy olyan dialektikába, amely radikálisan ellentétben áll a marxival, a korai rendszerekben csupán az állam legmagasabb fokán "alkotmányként" következik be; Hegel e helyütt, a társadalom "természetelméletével" (122. o.), "természettörvényeivel" (119. o.) szemben, egy fölöttük és rajtuk kívül elhelyezkedő tradicionális szubsztanciális egységet von be a játékba. Így azonban amaz, végső soron, mégiscsak "alárendelődik, mégpedig a társadalmi absztrakció alárendelt reális fokoza taként, az erkölcsileg-politikailag értékelt szubsztancia mozgásának" (124. o.), s a Jogfilozófia az akarat pusztá kibontakozásaként, "jogi terminusként" teljesen eltávolodik Marxtól. E tekintetben Hegel "a polgári társadalom dialektikáját már csupán a jog és a körforgás kategóriáin belül" juttatja érvényre (128. o.).

Mindez eredményként, ha a túlbujánzó elvonatkoztatásokat lenyesegetjük, érdekes és jó vitaalap. Nehezebben látható be Lichtblau következtetése, amikor azt akarja bemutatni, hogy Hegel politikai bölcseletében, társadalom és állam viszonyában nem az összefonódás ill. az átmenet, hanem a Hegel által jelzett elválasztás alkotja a voltaképpen problémát (vö. 143 sk. o.). Ez az

"elválasztás" ugyanis tisztán a "társadalom belső differenciálódási jelenségeként" leplezendő le (143. o.). E lépéssel Lichtblau azt akarja megmutatni — és épp e ponton válik gondolatmenete leegyszerűsítővé és egyvonalúvá —, hogy Hegellel szemben (lett légyen szó akár a jénai rendszervázlatokról, akár a Jogfilozófiáról) csupán Marx tette meg a valóban döntő lépést: "Csak Marx aknázza ki teljesen a társadalmasodás polgári formájának és logikájának 'kiterjesztését' /az államra/, a természetnek az elvont munka révén létrejövő elsajátításaként, amennyiben gazdaság és politika viszonyát fogalmilag megcseréli" (147. o.); s egyedül a tőkét teszi meg alapnak. Ettől fogva a jog és az állam "a tőkeviszony és értékformája látszatának" bizonyul (148. o.). Marxnál "a polgári társadalom a maga egységét immáron nem valamiféle számára külsődleges rendezőelvben fogalmazza meg, hanem tulajdonképpen történelmi negativitásában" (uo.) — quod erat demonstrandum. Ezután következik a tanulmány legrészletezőbb fejezete, a "termelési viszony logikai 'primátusának' kifejtése" a gazdasággal, a joggal és a politikummal szemben Marx Tőkéjében (149—375. o.), valamint a mai polgári társadalom egyfajta elméletének — persze fölöttébb elvont és kevésbé áttekinthető — kifejtése; a mai polgári társadalmat Lichtblau piac-negáló rendezőelvek "derivátumaként" (376—486. o.) szeretné megragadni. Már önmagában is tiszteletet parancsol írásának tekintélyes hossza; sajnálatos csupán az, hogy ezt a hatalmas anyagot nem dolgozta ki, nem adta elő feszebben, s hogy az elvonatkoztatások bozótját nem nyirbálta kissé meg.

Hans Georg Flickingernek eltökélt szándéka, hogy Hegel jogfilozófiájához fordulva, fölismeréseket nyerjen a jog aktuális kérdéseiben. "A polgári jog utolsó átfogó vázlataként" (13. o.) tanulsággal fog szolgálni, reménykedik a szerző, "a jogi állam erejével és erőtlenségével" (103 sk. o.), valamint "a polgári jog aktuális válságával" (II. rész, 119—173. o.) kapcsolatban. Flickinger Hegel jogbölcseletét "a polgári jog uralmának immanens határait megvonó elméletként" olvassa, aminek következtében épp azokat a mozzanatokat kutatja föl, amelyeket Hegelnek "explicit módon nem szabad tárgyalnia", mivel hatásukat a polgári jog "háta mögött" (14. o.) fejtik ki. Flickingert az a szándék vezeti, hogy Hegel fejtegetéseiből olyan utalásokat dolgozzon ki, illetve ezek alapján olyan szerkezeti mozzanatokat nevezzen meg, amelyek túlmutatnak mindazon, ami Hegel számára történetileg magától értetődő, s hozzásegíthetnek ahhoz, hogy a jog logikájából kiindulva az újabb fejlődést magyarázzuk (13. o.). Az idevágó elemzésből kitetszik (I. rész, 17—118. o.): "Hegel jogbölcselete láthatóvá teszi a jog logikailag föltételezett érvényességi igénye és objektíve korlátozott hatósugara közötti különbséget."

(121. o.) Miként ezt Hegel alapján magunk is láthatjuk, a társadalmi és politikai viszonyok ténylegesen csak olyan mértékben lehetnek jogszerűek, ily módon pedig jogilag megszervezhetők, amilyen mértékben "akarati vonatkozásokként" ragadhatók meg. Flickinger számára ebben a jog határa mutatkozik meg, a tőkés társadalmakban tapasztalható kábasága, mégpedig mindig ott, ahol az akarati viszonyokat a "tárgyszerűség logikája" elfedi (38. o.), amit viszont a tőkés gazdaság hoz létre a maga uralmi viszonyaival: "Bárhol sikerüljön is a gazdasági folyamatnak az egyéni akaratot eltárgyasult alakra hozni, bárhol legyen is lehetséges, hogy személyekről mint dolgokról tárgyaljanak, ott a gazdasági folyamat az elismerésnek a jogformulák szerint normalizált viszonyait tartalmi szempontból hatályon kívül helyezi." (38. o.) Hegel mármost épp ezt képes láthatóvá tenni. "Konstruktív logikájának ábrázoláslogikai eljárása révén" elérte, hogy fölfedezze a polgári jog igazságát, amely a társadalmi kapcsolatok fölötti hatalmi igényének csődjében, vagyis a tőkés gazdaságban eldologiasodott alakot öltő formája fölötti hatalmi igényének sikertelenségében mutatkozik meg" (104. o.). Mindez Flickingert arra ösztönzi, hogy azokkal a "konvencionális, jobbról és balról egyaránt képviselt nézetekkel", miszerint a jog a "hatalom kibúvója" vagy pedig "a hatalom gyeplője" (lásd 2. o., a kiadó közlését), szembeállítsa a hatalom mellett helyet foglaló jog tételét. Flickinger az "ökológiai krízisnek" (125 sk. o.) a piac önpusztító erői elernyedésének (145 sk. o.), valamint a politikai szféra bürokratizálódásának (161 sk. o.) példáiban ragadja ezt meg. Újra és újra elcsodálkozhatunk, mi mindenhez szolgálhat Hegel érvekkkel; ha azonban ennek már így kell lennie, akkor tudományos katalizátor szerepe minden bizonnyal izgalmasabb, mint amikor a dogmatikus örökhagyó szerepét osztják rá.

Végül pedig, a besorolás szándéka nélkül, említsük még meg Rolf-Arthur Baermann könyvét. Egyfelől abból a célból, hogy bemutassuk, mennyire nem korlátozódik a bornírtság a Hegel-értelmezés meghatározott pozícióira, másfelől viszont azért, mert a recenszensnek, Flechtheim könyve óta,³ Hegel büntetőjog-elméletével kapcsolatosan ez idáig csekély számban akadt továbbvivő munka a kezébe. Baermann, a büntetőjog-elmélet és az "erkölcsiséggel" kapcsolatosan kialakított konkrét implikációi alapján, azt akarja bemutatni, miként "konstruálja át Hegel az erkölcsiségről kialakított konkrét álláspontjának szemmel láthatóan ellentmondó valóságot, mégpedig a legintenzívebb

³Ossip K. Flechtheim: Hegels Strafrechtstheorie, Brünn 1936, 2. kiadás, Berlin-München 1975.

módon, olyan realitásokká, amelyek a legtisztábban megegyeznek éppen ezzel az állásponttal" — pontosan ez "az a hiányosság, amely az elvont gondolkodásban rejlik" (14. o.). Baermann ezt a legteljesebb immanenciával akarja kimutatni, mert "sok mindent, amit különösen az utóbbi időben Hegelről írtak, ténylegesen nem tart egyébnek, mint valamiféle, időközben ezen mivoltában rejtve nem maradó törekvésnek a hegeli nyelvhasználat elsajátítására, hogy Hegelt ily módon 'kritikailag' vagy bármilyen más hegeliánus módon meghaladják" (uo.); így aztán jobbnak látja nagy ívben elkerülni az újabb Hegel-irodalmat (az irodalomjegyzék nyolc címet jelöl meg). Ami Hegel büntető-jog-elméletét illeti, nos, ez a maga "esztelenségében" (126. o.) egyszerűen megfelel Hegel alapelvének, amely a polgári társadalomra vonatkozik: "Mindenkinek élveznie kell saját tetteinek gyümölcsét. A teljesítmény és a jutalom ill. a büntetett és a büntetés ennek 'pozitív' ill. 'negatív' oldala." (127. o.) Akkor már maradjunk inkább Flechtheimnél, aki a büntetés Hegel által észérvekkel alátámasztott indoklásán gyakorolt kritikáját összekapcsolja azzal a figyelmeztetéssel, hogy Hegel elméletét nehogy egyszerűen a viszont-megtorlás tanaként fogjuk föl.⁴

Ha az imént megbeszélt Hegel-könyveket egymás mellett fől sorakoztatjuk, kirajzolódik egy tendencia, mely lehetőség szerint a Hegellel való foglalatosság elméleti "föltöltésére" irányul. Ez természetesen kézenfekvő, ha egyszer a Hegel-kérdésnek aktuális kérdésként kell fölmerülnie; e folyamat új és meglepő föl ismeréseket vagy egyszerűen az elméleti tisztázás folyamatát eredményezhetné. Józanul meg kell azonban persze állapítanunk, hogy ilyen hozamról esetünkben szó sincsen; akkor sem, ha — mint pl. Haller esetében — még Hegel-ügyekben is tanulhatunk egy s más újat.

II.

Konzepte der Dialektik /Dialektika-elméletek/, szerk. Werner Becker és Wilhelm K. Essler, Kolstermann, Frankfurt 1981, 247 oldal; Richard Norman—Sean Sayers: Hegel, Marx and Dialectic: A Debate /Hegel, Marx és a dialektika. Vita/, The Harvester Press, Sussex — Humanities Press, New Jersey 1980, 188 oldal; Arbeit und Reflexion. Zur materialistischen Theorie und Dialektik — Perspektiven der Hegelschen "Logik" /Munka és reflexió. Adalékok a materialista elmülethez és dialektikához — A hegeli "Logika" távlatai/, szerk. Peter Furth, Pahl—Rugenstein, Köln 1980, 284 oldal (Studien zur Dialektik);

⁴Vö. Flechtheim, i. m. 113. o.

Dialektik 2: Hegel — Perspektiven seiner Philosophie heute /Dialektika 2: Hegel — Filozófiájának távlatai ma/, szerk. B. Heidtmann, Pahl—Rugenstein, Köln 1981, 229 oldal (Dialektik. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft, 2. köt.); Reinhard Meiners: Methodenprobleme bei Marx und ihr Bezug zur Hegelschen Philosophie /Módszertani problémák Marxnál s viszonyuk a hegeli filozófiához/, Minerva-Publikationen, München 1980, 367 oldal; Dieter Wolf: Hegel und Marx. Zur Bewegungsstruktur des absoluten Geistes und des Kapitals /Hegel és Marx. Az abszolút szellem és a tőke mozgásszerkezetéről/, VSA Verlag, Hamburg 1979, 195 oldal; Science et dialectique chez Hegel et Marx. Travaux de groupe de Recherche sur Science et Dialectique sous la direction de M. Vadée /Tudomány és dialektika Hegelnél és Marxnál. Csoporttanulmányok a tudomány és a dialektika kutatásának köréből, vezető: M. Vadée/, Éditions du Centre National de la Recherche scientifique, Paris 1980, 114 oldal; Gillian Rose: Hegel contra Sociology, Athlon, London — Humanities Press, New Jersey 1981, 261 oldal.

E könyvekben elsődlegesen a dialektika kérdéseiről esik szó, Hegel és Marx témakörében, részben azonban tudatosan hangsúlyoznak aktuális tudomány-elméleti problémákat is. Ennek eredménye a különféle megközelítésmódon első pillantásra még zavart keltő sokfélesége, amit azonban biztosan nem lehet csak a megbeszélendő újdonságoknak inkább a véletlen szeszélyétől függő szó-rására visszavezetni. J. Hintikka "a formális és a dialektikus logikáról" 1978-ban rendezett ülésen listát készített a "dialektika" szó különböző jelentésmezőiről, s föl is adta, amikor számuk elérte a húszat⁵... Elég egy pillantást vetnünk az előttünk fekvő kötetekre — mi is nyugodt lélekkel folytathatnánk a számlálást. Mintha a dialektika-vitának különös jellemzője lenne, hogy hallgatója a különböző kiindulópontok, megközelítésmódok és nézőpontok majdhogynem kibogozhatatlan összeviaskodásába bonyolódik, s a megemésztendő anyag csak azáltal lesz csekélyebb (igaz, tekintélyes mértékben), hogy jó egynéhány érvet már betéve ismerünk.

A Werner Becker és Wilhelm K. Essler által kiadott kötet, amely "a formális és a dialektikus logikáról" tartott tudományos ülés eredményeit mutatja be, szeretné megmutatni, "hogy különböző álláspontokat képviselő filozófusok számára is lehetséges kölcsönös megértés és vita, valamint az, hogy a dialektikus érvelés értelméről és funkciójáról kialakított nézeteiket termékeny módon fejlesszék tovább" (fülszöveg). Az összhang persze inkább onnan

⁵Becker—Essler, i. m. 109 sk. o.

eredeztethető, hogy az analitikus filozófia képviselői, annak a kérdésnek, ha nem is filozófiatörténeti, de mindenesetre aktuális megválaszolásában, hogy vajon mire jó a dialektika, egyértelműen többségben voltak. S ha mégsem tűnik minden "termékenynek", úgy legalább érdekes: ha maguk között a dialektikusok között sincsen egyetértés abban, mit is kell értenünk "dialektikán", hiszen ezt mindenki a saját maga kutatási perspektíváinak megfelelően értelmezi, akkor legalábbis jogos, ha az analitikusok is részt vesznek egy olyan eszmecsereben, mely tisztázni kívánja, hogyan képzelik a dialektika bírálását vagy — ami még izgalmasabb kérdés — rekonstrukcióját. Nem szükséges, hogy e vita föltétlenül olyan lapos legyen, mint W. K. Essler platóni dialógus-utánérzése (239—247. o.), mert hiszen, miként a többi tanulmány bizonyítja, a dialektika esetében sokkal igényesebb kérdésről van szó, mint arról, hogy a ceruza kalapács-e, avagy sem. — A könyv első részét inkább filozófiatörténeti orientációjú dolgozatok teszik ki; a sort Friedrich Kaulbach Kant-dolgozata (5 sk. o., megbeszélés: Heinz Röttges), valamint Hans-Jürgen Enfer Schiller-tanulmánya (30 sk. o., megbeszélés: Otto Pöggeler) nyitja. Else Barth rekonstruálja a hegeli és más dialektikus logikákat az 1810 körüli Németországban (46 sk. o., megbeszélés: Hans Martin Sass); Werner Becker "naturalista tévkövetkeztetésként" bírálja az érték Marx általi dialektikus megalapozását (91 sk. o., megbeszélés: Roland Simon-Schaefer és Jaakko Hintikka). Else Barth egy kijelentését azonban kiváltképp komolyan kell itt vennünk: a modern logikai rekonstrukciók gyakran egyszerűen azért elhibáztak, mert "ad hoc" jellegűek, történetietlenek és nem-filozofikusak" (46. o.). Ez az utalás már Wolfgang Röd tanulmányára is vonatkoztatható lenne, aki a dialektika szerepét Hegel tapasztalat-elméletében elméletek, nem pedig — miként tulajdonképpen maga Hegel gondolja (84. o.) — tudati alakzatok fölváltásaként értelmezi (69 sk. o., megbeszélés: Janine Chanteur). Ez a problematika, amelynek föltárását Röd mindenesetre nyomatkékosan célul tűzi ki (85 sk. o.), főleg a kötet második, inkább problémákra orientált részét érinti. A recenziens véleménye szerint e helyütt válik érvényessé az, amit Rainer W. Trapp — természetesen más összefüggésben — kritikailag megjegyzett: "ezek a kísérletek a legcsekélyebb mértékben sem rendelkeznek olyan értékekkel, melyek alapján rekonstruálható lenne olyasvalami, ami történetileg a 'dialektikus logika' félrevezető megnevezés alatt jelent meg, ha mégannyira érdekesek is új rendszerek konstrukcióiként" (199. o.) Yirmiahu Yovel inadekvátnak, tautologikusnak és Hegel megértésére alkalmatlannak minősíti azész és a valóság egységének a Jogfilozófiájában megfogalmazott hegeli diktumát (111 sk. o., megbeszélés: Raymond Polin). J. N. Findlay a maga dia-

lektika-fölfogását induktív és deduktív következtetések szükségszerű kiegészítéseként fejti ki; a dialektika mindig megkíváncsit, ha adott premiszszákból innovációs szándékkal elvileg különböző kategóriákhoz kell megtalálnunk az átmenetet, vagyis "metabaszisz eisz allo genosz" (132 sk. o., megbeszélés: Arend Kulenkampff). Ha mégannyira világosak is az imént mondottak, arról, hogy miként lehetne pontosabban meghatározni egy ilyen dialektikát, nem esik szó (vö. Kulenkampff, 142. o.). Majd az alábbi írások következnek: Ivan Soll az öncsalás dialektikájáról értekezik Sartre-nál (147 sk. o., megbeszélés: Hans Radermacher); Juha Manninen tanulmánya az analízisről és a szintézisről szól Hegel Logikájában (171 sk. o., megbeszélés: Dieter Wand-schneider), Władisław Krajewski azt vizsgálja, hogyan oldható föl az ellentmondás problémája a tudomány dialektikus fejlődésében (182 sk. o., megbeszélés: Uwe Petersen). Szintén az ellentmondás problémájával kapcsolatban tesz kísérletet Veikko Rantala a köznyelvi fordulatok szemantikai megalapozására, amelyek nem tesznek eleget szigorú logikai követelményeknek, ezzel pedig szándéka szerint az objektív ellentmondások nyelvi reprodukciójának problémáját is, miként ez a materialista dialektika sajátja, szeretné megoldani (191 sk. o., megbeszélés: Rainer W. Trapp). Végül pedig Jaakko Hintikka kísérli meg a modern logika eszközeivel a dialektikus módszer racionális rekonstrukcióját, oly módon, hogy a dialektikát dialógusnak fogja föl, s fölállítja a dialógus-játék szabályait (212 sk. o., megbeszélés: Ulrike Leopold-Wildburger). Röd és Krajewski tanulmányára a későbbiekben még visszatérek.

A dialógus-kezdeményezéseknek konjunktúrájuk van. Amennyiben Hegel Logikáját (Theunissennel szólva) kommunikációs elméletként olvassuk, úgy e párbeszédre való fölszólítások a dialektikusok számára is fölöttebb kívánatosak. Így például Richard Norman és Sean Sayers "két, eleddig szorosan összefonódó filozófiai hagyomány között" kezdeményez dialógust (fülszöveg), s ez az eszmecsere, amely a dialektikus és analitikus filozófiai tradíció között folyik, a dialektikán belüli "vitaként" tűnik föl. Mindkét szerző a "Radical Philosophy" csoportjából jött, amely a hetvenes évek elején az angolszász nyelvterületen a marxizmus álláspontjáról szembefordult az analitikus filozófia hegemoniájával. Közleményük célja kettős: egyfelől szeretnék fölmutatni Hegel és Marx dialektikus bölcseletének életerejét és termékenységet, ugyanakkor azonban nyilvánvalóvá kell annak is válnia, hogy a dialektika — minden történelmi tapasztalattal ellenkező módon — lényege szerint eleve antidogmatikus természetű (Előszó, VII sk. o.). Első célkitűzésüket a

szerzők részletező, anyaggazdag, egyszersmind azonban kristálytisza gondolatmenetekben valósítják meg, második programpontjuk azonban föltehetőleg saját, mégpedig egymástól eltérő álláspontjukban nyilvánul meg; összességében mégis a szerzők történelmi és földrajzi helyzetének tulajdonítható, hogy a kiterjedt dialektika-vitával kapcsolatosan nemigen fogalmazódtak meg továbbblendító érvek. Első két esszejükben, amelyek már 1976-ban megjelentek a Radical Philosophy című folyóiratban, a szerzők általánosságban vázolják föl a dialektikáról vallott nézeteiket. Sayers ("On the Marxist Dialectic", 1—24. o.) Marxnak azon tantételét tekinti a dialektikus materializmus alapelvének, hogy az ellentmondások valóságosan léteznek magukon a dolgokon belül; ebből kiindulva fundamentális jelentőségű filozófiai fölismerések bontakoznak ki előtte. Norman ("On the Hegelian Origins", 25—46. o.), visszanyúlva Hegelhez, redukcionizmus és dualizmus hagyományos ellentétére adott válaszként fogja föl a dialektikát; megkülönböztet "konceptuális dialektikát" és "temporális, empirikus dialektikát". A következő három esszében ezen az alapon zajlik a vita. Norman ("The Problem of Contradiction", 47—66. o.) az ellentmondás elvének inkább alárendelt jelentőséget tulajdonít, s az ellentmondás dialektikus kezelését összeegyeztethetőnek tartja formális logikai kritériumokkal. A dialektikus gondolkodás ily módon az ellentmondás elvét csupán mértéktelenül kitágítja, mondjuk a társadalmi intézményekre és életformákra vagy a fogalmak alkotta ellentétpárookra. Sayers ("Dualism, Materialism and Dialectics", 67—144. o.) e nézettel a dialektikus és analitikus filozófia összeegyeztethetlenségének gondolatát szögezi szembe (68. o.). Norman elválasztásai a modern analitikus filozófia értelmében vett dualisztikus gondolkodáson alapultak. Végezetül Norman bemutatja ("Dialectical Concepts and their Application to Nature", 145—173. o.), hogy mindkét dialektika-fogalma segítségével miként lehet kipreparálni Engels természetdialektikájából a használható magot. Mindent egybevetve, Norman a hegeli fogalmi dialektikának az analitikus filozófiába — igaz, megtisztított állapotban — történő átvétele mellett szavaz, míg Sayers, keményen elutasítván mindenfajta dualizmust, váltig állítja a fogalmi dialektikának a természet és a történelem dialektikájától való függőségét. — A vita maga ósrégi; ezáltal mindkét álláspont alapos megerősítést nyert.

Az íméntiekkel ellentétben a továbblépés reményével kecsegtet a Peter Furth által kiadott kötet. A berlini "Hegel-kollokvium"-ban hosszú évek során összegyűjtött közös munkák gyümölcsét tartalmazza ez a könyv. E munkacsoport célja az volt, hogy a diáklázadások óta tévútnak tekintett "polgári tudománnyal" a materialista dialektika alakjában egy valóban hasznosítható

alternatívát szögezzen szembe (vö. Előszó, 11 sk. o.). Ugyanakkor a kötetet föltehetően egy B. Heidtmann, H. H. Holz és H. J. Sandkühler által kiadott, a Dialektik. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften (Köln 1980 és köv.) címet viselő sorozat előfutáraként vagy előkészítéseként is kell értelmeznünk. A Hegelhez való odafordulást a szerzők azon törekvése motiválta, ne-hogy ők maguk is a "polgári tudományban" megbírált tudományos munkamegosztás hibájába essenek. Így adódott, hogy különösen Logikájához fordultak, mivel "dialektikának és rendszernek az itt föllelhető egysége volt az, aminek földolgozásától és bírálatától a legtöbbet reméltük a materialista dialektika mint az 'össz-összefüggésről' szóló tudomány szempontjából" (12. o.). E célból rekonstruálják a szerzők Hegelnek A logika tudománya című művét, mégpedig közép-réséből, a lényeg vagy a reflexió logikájából kiindulva, mert a Logika elmélet és gyakorlat, megismerés és munka összefüggését fejti ki. "Munka és reflexió" című dolgozatában⁶ Furth (70–80. o.) az egész kötet alapkoncepcióját fejti ki (innen van, hogy ez a tanulmány adta a könyv egészének átfogó címét). Visszanyúlván a jénai és a nürnbergi korszak Hegeljére, Furth eljut a reflexiónak egy olyan fölfogásához, mely szerint ez "a munkafolyamatban magában létrejövő struktúra" (71. o.). Jénai rendszervázlataiban Hegel olyan tevékenységként fogta föl a munkát, amelynek révén a természet közvetítésével megvalósul az ember és a társadalom létrejövési folyamata (vö. 73 sk. o., Furth—Lefèvre, 81 sk. o.; Damerow és mások, 234 sk. o.).⁷ Logikájában aztán Hegel később levonta ebből a kiindulásból a következtetéseket (75. o.), mégpedig úgy, hogy a munkát szubjektum és objektum közötti közvetítési folyamatként értelmezte. "Mert a reflexióban, ebben a közvetítésben, vagyis a más révén önmagára való vonatkozásban a konkrét munkának, valamint a tudományos megismerésben megmutatkozó absztrakciójának, tehát az általános munkának szerkezeti lenyomatát látjuk magunk előtt, mégpedig oly formában, hogy a természet nem az elsajátítás révén konstituáldik /.../, hanem a közvetítésben magában tevékenyen részt vesz." (72. o.) A munka és a megismerés ennek értelmében egy és ugyanazon struktúra két összetartozó formáját alkotja, amely struktúrát a szerzők "reflexiónak" neveznek: szubjektum és objektum, ember és természet közötti közvetítés folyamata ez, egy olyan közvetítése, amely szerkezetileg a szerszámban, a munkaeszköz-

⁶Előszó: Hegel-Jahrbuch 1976, Köln 1978.

⁷Hegel számára munka és reflexió összefüggése elvileg azért valóban kézenfekvő, mert A szellem fenomenológiájának az uralomról és szolgaságról szóló fejezetében a munka struktúrájáról (a természet megdolgozása) vált át a gondolkodás struktúrájára (a másikban való magánállevés).

ben rögzül (különösen: 235 sk. o.). Ennek alapján Hegel Logikáját olyan elméletként fogják föl, amelynek föladata "a valóság szükségszerű önmozgásának megragadása", mégpedig "a transzcendentális szubjektum geneziseként" (72. o.).

A tudomány "általános munkaként" történő fölfogásának gondolatát Peter Ruben vetette föl. Ruben, hasonló címet viselő tanulmányában,⁸ bírálat tárgyává tette az analitikus és a konstruktív tudományelméletet, mivel az a tudománynak a "beszéd termékeként" vagy a "szabályok által irányított érvelés képességeként" való fölfogásával csupán a tudománynak egyetlen meghatározott formáját, vagyis az elméletet mint nyelvileg artikulált tudományt képes megragadni, így azonban a tudományos tevékenység egyéb formái (mint pl. a fizikai mérés vagy a patológiában a boncolás) kívül rekednek látószögén. Ez pedig mind a tudós eleven munkájának, mind pedig munkaeszközének eltűnéséhez vezet. Ruben a tudományt e helyett ismét valamilyen összvállalkozásként akarja fölfogni. E célból, Marxra visszanyúlva, "általános munkaként" határozza meg, mivel ez az elmélet-gyártás mellett az anyagi munkát is felöleli (Ruben, 15 sk. o.). Nos, Furth és csoportja ezt az "általános munkát" akarja Hegel segítségével "objektív reflexióként" megérteni: "A reflexióra a munkafolyamat mozzanataként bukkanhatunk rá... Az objektív reflexió fogalma lehetségessé teszi a tudománynak mint általános munkának a megértését." (Fülszöveg.) Az a materialista dialektika, amelynek föladata a tudománynak illetően önmagát-megértetése, emfatikus erejűvé válik ezáltal: materialista megvalósulásában a tudomány önmagára ismer. Ebben az esetben ugyanis a dialektika "mint objektív realitás" tárgya "egy olyan empirikus-történeti összefüggés, melynek fejlődése a tárgy megismerését is magába foglalja" (234. o.). Persze némi szkepszis legalább ennyire helyénvaló a tekintetben, hogy vajon ez az emfázis önmagában elégséges-e a "polgári tudomány" gyökerestül való megreformálásához. Miként azt maga a recenzens fölfedni véli,⁹ már Marx is rossz tapasztalatokat szerzett A politikai gazdaságtan bírálatában ezzel az emfatikus, önmagát magában a dologban tematizáló dialektikával. Tetejében még azt is nagy pontossággal meg kellene határozni, hogy a tudomány ilyen megalapozása egyáltalán milyen mértékben hat konkrét tudományos folyamatokra és azok eredményeire.

Ám e helyütt, akárcsak az egyes dolgozatokban, csupán csak a programról van szó. Bevezetésképpen Peter Furth pregnánsan megrajzolja a kritikai elmé-

⁸Peter Ruben: "Wissenschaft als allgemeine Arbeit" /1976/; lásd Ruben: Dialektik und Arbeit der Philosophie, Köln 1978, 9–51. o.

⁹Gerhard Göhler: Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie, Stuttgart 1980.

let fejlődését, amennyiben, mintegy a "dialektikus szellem fenomenológiájaként", attól való saját elszakadásának folyamatát rekonstruálja ("Negatív dialektika és a dialektika materialista elmélete", 15–68. o.). Adornótól és Habermas-tól valamint a diáklázadásoktól, egészében véve a kritikai elmélet hiányosságain keresztül, közvetlen út vezet a dialektika azon materialista elméletéhez, amelyet a szerzők vesznek szemügyre. Miközben elhatárolják magukat a kritikai elmélettől — a "polgári értelmiség élethazugságától" (54. o.) —, az egzisztencializmustól és az önmagát rehabilitáló gyakorlati filozófiától (vö. még 70 és 81. sk. o.), nem a "tiszt szellem megnyilvánulásaként" fogják föl a tudományt, hanem "a társadalmi munka sajátos mozzanataként", s a tudományos megismerést sem egy "önmagában létező természet leleplezéseként" értelmezik, hanem "objektív emberi tulajdonságok létrehozásaként" (49 és 50 sk. o.). Hegel "misztifikálta" a maga fölfogását, mivel azonosította a munkát a "szellem" munkájával, s a tudat — tehát egy a munkát megelőző fokozat — külsővé-idegenné válásaként ragadta meg, míg a tudat a szerzők véleménye szerint csupán a természet elsajátításának folyamatában jön létre és a munkaeszközben materializálódik.

A többi tanulmányban tárgyalt anyag gazdagsága túlságosan összetett ahhoz, semmint hogy itt részletekbe menően tárgyaljuk. Magát a témát, Furth imént említett tanulmányán túlmenően (70–80. o.), főként Furth és Lefèvre ("Hegel és az ember valamint a természet viszonya elmélet és gyakorlat egységében", 81–92. o.), továbbá Damerow, Furth, Heidtmann és Lefèvre ("A materialista dialektika problémái", 234–282. o.) fejti ki. Maga Furth időközben újabb alkalommal adta elő a koncepciót ("Munka, teleológia, hegelianizmus", a Dialektik 2 című kötetben, 99–121. o.), amennyiben tisztázta munkaközösségének a marxista tudományhoz való viszonyát (kezdvé Leninnél és Lukácsnál, a kritikai elméleten át a "Iőke-logikáig"). Itt jut el egészen addig a tételig, hogy a szellem hegeli fogalma nem csupán az elvont tőkés általánosság ideológiai visszfénye, hanem a "konkrét termelési viszony alakjában megjelenő közösség fogalmi pótléka" (105. o.). Összességében véve e kezdeményezés bizonyosan érdekes, mert tényleg világosan megfogalmazza azt, amit az Előszó (12. o.) "a materialista dialektika meghatározott problémáinak sürgősségeként és földolgozásuk távlataiként" jellemez. Talán épp e próbálkozás az egyik olyan út, amelyen haladva a marxizmus — Habermas-szal szólva — visszahódíthatja a mai (társadalom-)tudományokban a problémafölvetés komplexitását. Tény mindenestre, hogy ez idáig az elvonatkoztatás síkja igen magas; kíváncsian várjuk, hogy egy másik munkaformára való azon átmenet, amelyet (ugyanott) meghirdettek, hoz-e vajon konkrét eredményeket, és

segít-e megszüntetni az okfejtés némileg allegorikus jellegét. Különben ez a megközelítés azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a munka metafizikájává korcsosul.

A Dialektik. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften című folyóiratot ugyanaz a kiadói gárda jegyzi, mint a "Studien zur Dialektik" című sorozatot, amelybe az imént megbeszélt kötet is tartozik. Évenkénti megjelenési formája segítségével e periodika a "viszonylagos rendszeresség igényével keresi az aktualitást és a nagyobbfokú hajlékonyságot" (program). A második kötet, amely Furth említett tanulmányát is tartalmazza, Hegellel foglalkozik és "bölcseletének mai távlatait" kutatja. A középpontban e helyütt is a materialista dialektika áll, ám a keretek itt lényegesen tágasabbak. A szerzők névjegyzéke I. Sz. Narszkiótól, Jindřich Zelenýn át egészen Michael Theunissenig és Hans Friedrich Fuldaig ível. Fulda tanulmányát ("A dialektika — Hegellel szembeesítve", 63—88. o.) nevezhetnénk e keretek közt a legfigyelemreméltóbbnak. Mivel itt is főként a materialista dialektikáról kell hogy szó essék, Fulda fölveti azt a tulajdonképpen nagyon is kézenfekvő kérdést, hogy vajon mit hagyhatunk el nyugodt lélekkel Hegelből, amikor dialektikájára hivatkozunk. Három, Hegel szempontjából központi jelentőségű jellemzőre hívja föl a figyelmet: Hegel ama kijelentésére, hogy az abszolút eszme a filozófia egyetlen tárgya és tartalma (66 sk. o.); Hegelnek arra a meggyőződésére, hogy a logika az eszme tudománya a gondolkodás elvont közegében (69 sk. o.); valamint arra, hogy Hegel dialektikája elsődlegesen a gondolkodási meghatározások mozgásának gyakorlata (74 sk. o.) — s megkísérli bemutatni, milyen nehézségek származnának abból, ha egy dialektika-koncepció keretében le akarnánk mondani ezekről a jellemzőkről (79 sk. o.). Amit itt Fulda a materialista dialektika számára gondolkodási föladatként rögzít, természetesen azon a föltételezésen alapszik, hogy Hegel kiindulópontját semmiféleképpen sem szabad föladni (vö. 84. o.). Akkor viszont már sokkal kézenfekvőbb az a kellemetlen következtetés, hogy ezekről a szemlátomást elválasztatalan összefüggésekről inkább teljes egészükben mondjunk le. — Érdeklődésre számot tartó részletkérdéseket érint Jacques D'Hondt ("Hegel Franciaországban", 89—98. o.) és Johannes Rohbeck ("Hegel filozófiai dialektikája", 122—141. o.); Alexander von Pechmann a Szövetségi Köztársaságban folyó "újabb Hegel-kutatásról kommentárokkal ellátott bibliográfiát" közöl (142—156. o.), amely, szinte szükségszerű, hogy ebben a megkurtított formában túllontúl sommás legyen; Jens Brockmeier pedig lándzsát tör Hegel természetdialektikája mellett, már amennyiben azt csupán a "fejlődés egyetemes logikájaként fogjuk föl ("Filozófia és természettudományok viszonyáról Hegelnél", 157—174. o.).

I. Sz. Narszkij fejtegetései az ellentmondás problémájáról ("A megismerés antinomikus ellentmondásai — Elgondolások 'Hegel főhibájának' megoldásához", 29—42. o.) külön említést érdemelnek; épp azon oknál fogva, mert semmi újat nem tartalmaznak.¹⁰ Narszkij a "probléma-antinómiák" koncepciójával messzenyúló interpretációs mintát nyújt mindazok számára, akik úgy vállalják föl a dialektika elvét, hogy közben ne keveredjenek konfliktusba a formális logikával — e törekvés valamennyi politikai táborban föllelhető. E tanulmányában a szerző még egyszer leszögezi azt az elvet, hogy az objektív ellentmondások, "bonyolult" módon (31. o.), megismerésük formájára is hatással kell legyenek. Ebből mindenekelőtt logikai antinómiák keletkeznek, valamint "az a helyzet adódik, hogy a formális logika által alogikusként tiltott kifejezések, meghatározott föltételek mellett, idővel racionális értelmet nyernek" (34. o.). A tudománynak persze nem szabad itt lecövekelnie, hanem a megismerés ellentmondásait, épp ellenkezőleg, "lényegük szerint kell megoldania" (uo.). A lényegi megoldás kérdésénél sokkalta érdekesebb az a kérdés, mit hozhat a dialektika meghatározása szempontjából az "időleges ellentmondások" interpretációja. Kétféle dologra gondolhatunk itt. Vagy azt kell ezen értenünk, hogy a dialektikus ábrázolás során ellentmondások formállogikailag releváns, vagyis tiltott módon, csak akkor keletkeznek, ha megrekedünk egyes meghatározásoknál, s ezeket az összmozgástól elszakítva vonatkoztatjuk egymásra; ez esetben kontradiktórikusak lennének. Valóban teljesen inadekvát dolog lenne azonban, ha megrekednénk egyes meghatározásoknál, az elméletet sokkal inkább a maga teljességében, a létrejövés összefüggéseként (maga a dolog fejlődésének megfelelően) szukcesszíve kell olvasnunk. Egyfajta emphatikus dialektika elgondolása ez, amelyben az elméleti indoklás összefüggései magának a dolognak a fejlődéséből adódnak, s nem választhatók el tőle. A logikai ellentmondásmentesség kritériumát ez esetben nem lehetséges alkalmazni, s tudomásul kell egyszerűen venni, hogy más tudósok, akik nem akarnak lemondani a formális logikáról, e kritériumot, épp ellenkezőleg, alkalmazni fogják — mégpedig, értelemszerűen, egyértelműen negatív eredménnyel. Ezt nyilvánvalóan Narszkij sem akarja. Így fönnáll a második lehetőség: az antinómiák egy eleddig megoldatlan, elvben azonban ellentmondásmentesen megoldható tudományos probléma kifejeződései. Ez esetben elméleteket és részelméleteket önmagukban logikailag ellentmondásmentesen lehet ugyan rekonstruálni, ezek azonban más elméletekkel és részelméletekkel

¹⁰Lásd már I. Sz. Narszkijnál is: Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik, oroszul 1969, Berlin 1973.

logikailag ellentmondásos viszonyban lesznek. Időlegesen ez az állapot elfogadható, hosszabb távon ellenben meghaladására kell törekedni. E konstelláció a tudomány fejlődésében valóban gyakran megfigyelhető. Ennyiben az ellentmondásoknak emez értelmezése kevesebb problémát vet föl, mint az első; ámde emphatikus értelemben nem dialektika. Az ellentmondások itt már, a tárgyelmelet szintjén, immár nem konstitutív jellegűek egy elmélet kifejtése, vagyis a tudományos megokolás összefüggéseinek föltárása szempontjából, hanem — metaelméleti szintű megállapítás értelmében — éppen ezen elmélet kiküszöbölendő hiányosságai. A dialektikus indoklás összefüggései magán az elméleten belül, miként azt Hegel filozófiailag kifejtette, s Marx gazdaságilag megpróbálta levezetni, ebben a változatban nem szerepelnek.¹¹ Ha Narszkijt a maga ellentmondás-konceptiójával a második alternatívához sorolhatjuk, úgy a logikai feddhetetlenség megint csak a dialektika emphatikus mozzanatainak redukciója révén lehetséges, akkor is, ha a dialektikusok ezt nem szívesen ismerik el.

Teljesen ennek megfelelően tolják odébb a problémát Röd és Krajewski is. Wolfgang Röd (lásd Becker—Essler, 69 sk. o.) a dialektikát vizsgálja Hegelnél az érzéki bizonyosság, az észlelés és az értelem alapján A szellem fenomenológiájában, mégpedig az "elméletektől való leszakadás" folyamatának megteremtéseként (69. o.; a tapasztalattal kapcsolatos elméletekről van szó). Hegel dialektikája azt a követelményt vonja maga után, hogy a tárgyi tapasztalatra irányuló egyes elméleti kezdeményezéseket lépésről lépésre föl kell adni. A dialektikának "probléma-antinómiák" fejlődéseként való, Narszkijnál történő megragadásával a rokonság kézenfekvő, csak hogy Röd a következtetéseket még világosabban megfogalmazza: a dialektikának "elméletek egymásutánjaként való olvasata az ég-adta-világon semmit nem mond a tételek bármiféle levezetési összefüggéseiről ezeken az elméleteken belül; egy ilyen indoklási eljárást Röd amúgy is nem-létezőnek tekint. Szintén az említett kötetben W. Krajewski (lásd Becker—Essler, 182 sk. o.) marxista álláspontról, de hasonló minta szerint érvel. Megkülönbözteti a logikai és a dialektikus ellentmondást, a dialektika követelményeit aláveti a logikaiaknak, s a tudományfejlődés dialektikus szerkezetét mindenekelőtt a tudománytörténet számára tartja fenn. Épp ebben a vonatkozásban, vagyis amikor az egyik elmélet fölváltja a

¹¹ Meg kell jegyeznünk, hogy ezek a fejtegetések csupán a dialektikának mint sajátos oksági összefüggésnek a tudományos megismerés "dinamizálásának" címszava alatti, valamint az eközben föllépő ellentmondás-probléma megragadására vonatkoznak. Az a kérdés ellenben, hogy egyetlen elméleten belül egyszerűen különböző tényállások adekvát visszaadása következtében hogyan keletkeznek ellentmondások, amit Trapp (lásd Becker—Essler, i. m., 199 sk. o.) tagad, Petersen azonban állít (uo. 187 sk. o.), már más problémát takar.

másikat, tagadja és logikailag különös esetként meghaladja, épp itt jellemzi a tudományfejlődést a dialektikus struktúra. — Mindezen kísérletek, melyek arra irányulnak, hogy logikailag megbirkózzunk az ellentmondásnak a dialektikában jelentkező problémájával, nincsenek híján a valószínűségnek. Bizonyos, hogy a tudomány tényleges fejlődését sok esetben tartalmilag találóan, formailag pedig problémamentesen ragadják meg. Abban azonban már kételkednünk kell, hogy vajon az ellentmondásoknak az elméletek egymásutánjában kibontakozó fejlődése, ezek magyarázó ereje rendelkezik-e akkora hatósugárral, amekkora "kulcsot" adhatna az elmélet-dinamika megragadásához. Nyilvánvaló, hogy a tudomány fejlődésében gyakorta bukkanhatunk ellentmondásokra, ebből azonban még nem föltétlenül vonhatjuk le azt a fordított következtetést, hogy a tudományfejlődés már önmagában is az ellentmondások fejlődése. Hogyan ragadhatók így meg a részleges módosítások, hogyan a teljesen inkompatibilis fejlődések (a Kuhn értelmében vett paradigmaváltás)? Az ellentmondások fejlődésének a tudományfejlődéssel azonosított és alapelvvé-emelt interpretációja valószínűleg ugyanolyan pontatlan körülírásként lepleződik le, mint a használati érték és az érték közötti ellentétnek (logikai) "ellentmondásként" való értelmezése.

A most tárgyalandó két könyv azon próbálkozások sokaságába tartozik, amelyek Hegel Logikájával és Marx Iőkéjével foglalkoznak. Az itt ténylegesen megfigyelhető összefüggéseket vagy arra használjuk föl, hogy Marxot értelmezzük Hegel segítségével, vagy pedig arra, hogy Hegelt ragadjuk meg Marx segítségével. Az első megoldásra Meiners, a másodikra Wolf vállalkozott. Dieter Wolf célja tulajdonképpen semmi egyéb, mint hogy "komplex módon vezesse le a hegeli filozófiát korának anyagi—társadalmi viszonyaiból" (13. o.); ehhez azonban mindenekelőtt Marx Iőkéjét veszi szemügyre: "E munkában arra kapunk magyarázatot, miért teremti újra gondolatilag Hegel az egész valóságot a természet, a társadalom és a gondolkodás formáinak összefüggéseként épp abban a mozgásszerkezetben, amely a tőke mozgásszerkezetének misztifikált és kifacsart alakja." (12. o.) Hegel filozófiája ugyanis, a szerző véleménye szerint, valójában mindenestül dualista, mivel Hegel "a természeti, a társadalmi és a gondolkodási formák belső összefüggéseit dualista módon megkurtítva, természet és szellem között fönnálló ellentét egységének formájában fejti ki" (7. o.), vagy pedig — ami Wolf számára egy és ugyanaz — ez az ellentét természet és történelem között áll fönn (8. o.). Tartalmilag ez a dualizmus, így Wolf, "a társadalmi munka történetileg specifikus formájára vezethető vissza" (uo.), amelyet Hegel a maga belső természete szerint még nem igazán ismert föl; forma szerint ugyanazzal a moz-

gásstruktúrával van dolgunk: az abszolút szellem Hegelnél és a tőke Marxnál egyaránt ellentétes végletek egységeként jellemezhető. A strukturális hasonlóság ezen oknál fogva messze meghaladja az analogikus következtetéseket: "Mivel az abszolút eszmének a valóság mozgásszerkezete szempontjából konstitutív létrehozási aktusa természet és történelem ellentétének megteremtése révén tartalmilag kimutatható kettős természettel rendelkezik, miként a Hegel által nem adekvát módon megértett társadalmi munka mozgásszerkezetéről is ugyanezt mondhatjuk el használati érték és érték ellentéte kapcsán, az abszolút szellem mozgásszerkezete a tőkéével lényeges szempontokat figyelembe véve megegyezik." (92. o.) Hegel misztifikációit és idealista torzításait, miután a szerző az iménti összefüggést ennyire pregnánsan nyakon csípte, már könnyű levezetni. Marx számára adottak voltak már a fejlett tőkeviszonyok, innen a helyes mérték. Hegel számára még nem voltak láthatók, innen a hegeli misztifikációk — jóllehet Hegel gondolkodását azok már messzemenően meghatározták, ezzel magyarázható "a dialektika általános mozgásformáinak" elvi helyessége (17. o.). Persze azt sem zárhatjuk ki, hogy Wolf tanulmányában a fölfújt stílus és a sztereotípiák vég nélküli ismételtetése mögött akár mélyebb fölismerések is szunnyadnak.

Reinhard Meiners sem lendít túlságosan sokat a dolgok állásán. Egy marxista válságelmélet kidolgozása érdekében, disszertációjában előbb tisztázni akarja A tőkében föltárulkozó marxi módszert, valamint ennek viszonyát Hegelhez. A munka eredménye — fogalmazzunk jószándékúan — semmi egyéb, mint egy immanens önmegértés a módszer-probléma marxi látásmódjával és Hegeltől való elhatárolódásával kapcsolatban. Hibákra aligha lelhetünk ebben a bemutatásban, ám a csúcspontok is hiába keressük. Az első rész (1–107. o.) összefoglalja — ki tudja hányadszor — A tőke első oldalainak tárgyát, fölsorakoztatja azokat az általános meghatározásokat, amelyeket Hegel a Logika tárgyáról, valamint röviden a Fenomenológiáról és a Jogfilozófiáról ad, hogy végül a marxi Hegel-kritika legfontosabb helyeit idézze. Marxnak Hegellel való vitájában, miszerint az nem a tárgy sajátos logikáját vizsgálja, hanem a specifikus tárgyban azokat "a logikai meghatározásokat kutatja, amelyek valamennyi tárgy alapját képezik" (80. o.), Meiners "a hegeli koncepció eleddig kifejtetlenül maradt s teljes horderejében még át sem tekintett bírálatát" (uo.) pillantja meg. Ne várjunk azonban arra, hogy Meiners áttekintést fog adni e kérdés "teljes horderejéről". Marx tervezett, ám meg nem valósított bírálata Hegel Logikájáról, továbbá a polgári társadalom hegeli ábrázolásmódjáról Meiners szerint (90 és 102. o.) A tőkében "viszonylagosan lezárul". Ott ugyanis "a hegeli terminológiához való inkább külsődleges ra-

gázkodás /.../ átadta helyét /.../ egy olyan kifejezésmódnak, amely jobban megfelel maga a tárgy mozgásának" (101. o.). Ezzel határozza meg az Alapvonalak viszonyát A tőkéhez. Az a tény ellenben, hogy az Alapvonalak és A politikai gazdaságtan bírálatához című írás a Hegelhez való viszony szemszögéből lényegesen többet tudna nyújtani, mint a későbbi Tőke, sőt, azzal ellentétben talán még Hegel túlsúlyát is mutatná, nos, ez Meiners számára nem téma.

A második rész a kutatási folyamatot tárgyalja "a megismerésnek a konkrétól az elvontig ívelő mozgásaként" (108—205. o.); míg a harmadik rész tárgya a dialektikus ábrázolás: "dialektikus-genetikai módszer /.../ avagy az elvonttól a konkrétig való fölemelkedés" (206—361. o.). Nemigen látható be, miért szentel Meiners ekkora teret a kutatási folyamatnak, amelyet — hogyan is lehetne ez másként — egyfelől megkülönböztet az ábrázolás folyamatától, másfelől viszont kiemeli a vele való egységét (109. o.). Marx a kutatás és az ábrázolás viszonyát A tőke második német kiadásának utószavában tulajdonképpen már kellő pontossággal meghatározta: "A kutatásnak az a feladata, hogy az anyagot részleteiben elsajátítsa, különböző fejlődési formáit elemezze és belső kapcsolatukat feltárja. Csak e munka elvégeztével lehet a valóságos mozgást megfelelő módon ábrázolni." (Marx és Engels Művei, 23. köt., 19. o.) Meiners semmi közelebbit nem árul itt el Marx kutatási módszeréről; csak annyit tudunk meg, amennyit levelekből, jegyzetekből stb. amúgy is rekonstruálni lehet, sőt még "kutatás és ábrázolás szoros, kölcsönös viszonyát" sem rajzolja meg "Marx fejlődésének különböző lépcsőfokain" (111. o.). Ebben a vonatkozásban mindenekelőtt a tudomány tapasztalati alapjaival kapcsolatos módszertani megjegyzések érdeklik őt Hegelnél és Marxnál, s azt kívánja bemutatni, mennyiben veszi át Hegelnek a "véges megismerés" fölött gyakorolt bírálatát Marx, s mennyiben határolja el magát tőle (114 sk. o.). Az eredmény Marxnál a következő: "A közvetlenül adott felszín jelenségeit lépésről lépésre visszavezeti mind pontosabban meghatározott lényegi fogalmakra, ezek azonban ismét csak jelenségformákká változnak további elemzések szempontjából, ily módon pedig a jelenség- és a lényegvilághoz tartozó fogalmak lépcsőzetes hierarchiája jön létre" (183. o.); ekképpen pedig egy-szersmind azoknak "a hamis-tudati formái is lelepleződnek, akik a tőkés termelési mód eldologiasodott struktúráinak foglyai maradtak" (184. o.). Ez már Marxnál is így kellett legyen, s bizonyosan különös nehézsége származott abból is, hogy "a tiszta és lényegi elvonatkoztatásokat /.../ éppen absztrakt jellegük miatt" fölismerje (167. o.).

A harmadik részben Meiners az analízistől a szintézishez fordul (amelyeket, mint ilyeneket, természetesen nem lehet elválasztani egymástól), hogy kidolgozza "a lényegileg újat az absztrakttól a konkrétéhoz való föl-emelkedésben" (207. o.). Tétele az, hogy "ez a megjelölés a dialektikus módszernek csupán egyetlen lényeges mozzanatát" érinti, nem pedig "egész lényegét" (208. o.). Azonban az, hogy mi marad ki, nem egészen világos. A választ föltehetően Meiners azon megjegyzésében kell keresnünk, hogy "Marx módszertani tekintetben kapcsolódik Hegel elvi bírálatához, s az elvont meghatározásoktól a konkrét meghatározásokig való fölemelkedésben, mint egy olyan mozgásban, amelyben az elvonatkoztatás által szétválasztott dolgok újra egyesülnek, minden módszeres tudományos megismerés alapvető irányvonalát látja, /.../ ugyanakkor azonban bírálat tárgyává teszi a módszer ill. a módszeres megismerés természetének idealista misztifikációját, mégpedig oly módon, hogy e misztifikációt a rendszer objektív-idealista kiindulási alapjának szükségszerű következményeként határozza meg" (211 sk. o.). Hegelnél ugyanis a megismerés objektív-idealista abszolutizálása során "a valóságos kiindulópont, ezzel pedig a tárgyi-empirikus létezés a megismerés eme folyamata számára érdektelenné válik" (212 sk. o.). Mivel Marx elkerüli Hegel misztifikációit, ismét visszahelyezi jogaiba a tárgyi tapasztalást (215. o.). Ez minden bizonnyal megfelel Marx intencióinak, akárcsak az a mód, ahogyan Meiners a továbbiakban a kezdet (229 sk. o.) és a folytatás (304 sk. o.) problémájáról, a logikai és a történeti fejlődés viszonyáról (261 sk. o.), valamint a dialektikus ábrázolás igényéről mint az egész fogalmi reprodukciójáról (333 sk. o.) értekezik — Marxot és Hegelt tartva szem előtt. Azt azonban, hogy mi mindebben az új, aligha lehetséges megmondani. Számos idézet alapján megtudhatjuk, hogy Marx bizonyos dolgokat átvesz Hegeltől, megint csak másokat ellenben "misztifikációként" elutasít. Hasonlóan fogyatékos az idevágó irodalom földolgozása is (hiányzik például mindenféle utalás Hans-Georg Backhaus fontos munkáira). Fölöttébb valószínűtlen, hogy ilyen vizsgálódásokkal, amelyek minden tekintetben túlságosan is általánosságokban mozognak, előbbre léphetnének a hegeli Logika és a marxi Tőke viszonyának további tisztázásában.

Az utolsó két kötet középpontjában az a kérdés áll, milyen tudományelméleti aktualitása van napjainkban a hegeli és a marxi dialektikának. A Tudomány és dialektika Hegelnél és Marxnál című kötet a poitiers-i "Hegel és Marx Kutató- és Dokumentációs Központ"-ban rendezett viták anyagát tartalmazza. A tanulmányok tematikája szerteágazó, megalapozottságuk, ha nem korlátozzuk figyelmünket a klasszikusoktól származó idézetekre, ugyancsak rend-

kívül különböző. Eugène Fleischmann ("A 'spekulatív' tudományfölfogás: eredete és fejlődése Kanttól Hegelig", 5—14. o.) Hegel abszolút módszerét a természet- és a szellem- ill. társadalomtudományok jelenkori ellentétének meghaladási kísérleteként bontja ki. H. Olivier és Jacques Daunizeau tanulmánya ("A természetfilozófia és a pozitív tudományok hegeli értelmezése", 15—26. o.; "Hegel és a természettudományok nyelvezete", 27—39. o.) megkísérlik az ismeretek mai állásával szembeállítva kimutatni a hegeli természetfilozófia aktualitását és problémafölfvetésének jogosságát; ez mindenekelőtt az Egész aspektusára vonatkozik (26. o.), illetve, néhány rész kérdés mellett, csupán "a mélyebb ismeretek megszerzésére való fölhívását" (37. o.) érinti. Michel Vadée ("Az elmélet elgondolása Marxnál", 41—56. o.) megkülönbözteti az "elsajátításként fölfogott elméletet" (gondolati földolgozás) a "visszatükrözésként értelmezett elmélettől" (történelmi-társadalmi meghatározottság), mindkettőt azonban dialektikus egységükben látja. Jacques D'Hondt ("A tudományok története Marxnál és Engelsnél", 57—67. o.) a marxista tudománytörténetet az alap—felépítmény séma szerint határozza meg, míg Jean-Marie Gros ("Utópia és tudomány a szocializmus meghatározásában", 69—83. o.) rámutat a témában szereplő két mozzanat antagonizmusára.

A leganyaggazdagabb és (a recensens számára) a legizgalmasabb Jacques Guillaumaud tanulmánya volt ("Mentsük meg a dialektikát?", 85—99. o.). Althusserre támaszkodva, azt a tételt vitatja meg, hogy a dialektika, amely Hegel "talpraállítása" nyomán született, nem egyeztethető össze a materializmussal, mert a lényeges idealista vonásokat továbbra is őrizi. Akár egyetértünk ezzel a tézissel, akár nem, annyi tény, hogy Guillaumaud a dialektikának egy fontos meghatározását veszi alapul. Dialektikán az ellentmondások meghaladásának átfogó folyamatát érti a valóságban, valamint ennek megragadását a gondolkodásban: "olyan gondolkodási folyamat, amelyben a logikai ellentétek meghaladása megfelel a külső ellentétek meghaladásának, úgyhogy az elmélet és tárgya — mindegyik a maga szintjén — ugyanazon egyetemes fejlődési mozgásba illeszkedik bele. /.../ a dialektikus módszer olyannyira adekvát lesz tárgyával, hogy össze is keveredik vele." (87. o.) Ez az emphatikus értelemben vett dialektikának nagyon pontos jellemzése, amely, a hegeli orientációnak megfelelően, magának a dolognak a fejlődéseként ábrázolódik. Guillaumaud mármost, a Franciaországban marxista pozíciókon belül zajló viták fényében, annak a kimutatására is kísérletet tesz, hogy az efféle emphatikus dialektika, tüntesse bár föl magát tudományosnak vagy tudomány-előtti-nek, nem fér meg a materialista tudománnyal. Bizonyításképpen — Althusser ismert, a totalitás és a teleológia ellen fordított érvei mellett — fölhoz-

za, hogy az ilyen dialektika gyakorlatba való átfordításának vagy nincsen tudományos eredménye (89. o.), vagy pedig nem különbözik a formállogikailag meghatározott tudományos eljárásoktól (95. o.); vagy formálisan nem ellenőrizhető (95 sk. o.), vagy pedig formalizált alakjában nagyon megközelíti a logikailag nem-ellentmondásos formákat (96 sk. o.), ezzel azonban, magától értetődik, elveszíti specifikus jellegét (98. o.). Sajnos a szerző ezt az amúgy sem túlságosan világos gondolatmenetet (Guillaumaud a saját érvelését "kétértelműnek" nevezi, 94. o.) nemigen fejti ki; pusztán apodiktikusan állapítja meg, mi "materialista", és mi nem az. Nagy kár érte, hiszen a recenzens is azt az álláspontot képviseli, hogy már Marx is hajótörést szenvedett, amikor A politikai gazdaságtan bírálatában megkísérelte keresztülvinni ezt az emphatikus módon fölfogott dialektikát, s így inkább elállt tőle.

Egyenesen ellenkező kiindulópontból jut Gillian Rose végső soron nagyon hasonló eredményre: Hegel bölcseletének és a szociológiának, ahogy jelenleg Keleten és Nyugaton űzik, semmi közük egymáshoz. Ez munkájának nemcsak kiindulópontja, hanem akár az összegzése is lehetne; amennyiben megkísérli Hegel spekulatív tapasztalatainak aktualizálása elől elhárítani az akadályokat (1. o.). A közeg Hegel Kant-kritikája, mégpedig kettős értelemben. Egyfelől Rose számára azt a sarkalatos pontot képviseli, ahonnan szemlélve magát Hegelt adekvát spekulatív olvasatban sajátíthatjuk el; másfelől Rose úgy találja, hogy az egész jelenkori szociológiát, Hegel rovására, Kant uralja. Ebben a szellemben fejti ki Rose az első fejezetben (1—47. o.) azon tételét, hogy a szociológia, "klasszikus" eredeti alakjától fogva, úgy ahogyan Webernél és Durkheimnél megjelenik, egészen Lukácsig, Althusserig és a Frankfurti Iskoláig, neokantiánus paradigma befolyása alatt áll, amelyet az érvényesség-logika és a módszertan primátusa jellemez a tapasztalattal szemben. Ennek következményeként szintén csak az érvényesség és az érték, az elméleti és a gyakorlati ész, legalitás és moralitás kanti antinómiáit reprodukálja. Ez az erőszakolt általánosítás visszatetszést kelthet, s az egész jelenkori szociológiának a neokantianizmusra való redukciója valóban messze túllőhet a célon; ugyanakkor azonban a szerzőnek, aki már könyvet jelentetett meg Adornóról, éppen a Frankfurti Iskola dolgában való kompetenciáját aligha vitathatja bárki is. Fogadjuk el tehát tételét, már csak azért is, mert a modern társadalomtudományok alapjainak tisztázása valóban kíváncsú lenne, és lásuk, mit hoz ki belőle. Természetesen nem abba az irányba veszi útját, amit a bevezető fejezet alapján várhatnánk. Mivel mind a marxisták, mind pedig a nem marxisták Hegelt ez idáig misztifikálták (41. o.), a következő fejezetekben egyes-egyedül Hegelre fordítja a figyelmét (nyilván azzal a szándékkal,

hogy ily módon ismét szabaddá tegye az alapokat, nevezetesen Hegel Kant- és Fichte-kritikáját). Döntő az abszolútum elgondolása: "Hegel bölcséletének nincs társadalmi jelentősége, ha az abszolútumot nem lehetséges elgondolnunk." (42, 92, 204 és 208. o.) A kanti antinómiák meghaladására csakis az abszolútum elgondolása révén van esély (45 sk. o.). Ám fölmerül a kérdés: hogyan is néz ki az ilyen gondolkodás? továbbá hogyan járjon el vele a jelenkori szociológia? Rose utal Hegel ama kijelentésére, miszerint a vallás és az állam bizonyos módon azonosak. Ha ezt a kijelentést spekulatív módon fogjuk föl (s csak így van esélyünk arra, hogy ne értsük félre), akkor a következőt jelenti: "Vallásnak és államnak ezen azonossága Hegel gondolkodásának fundamentális spekulatív tétele, avagy, ami egy és ugyanazt akarja mondani, a vallás és állam azonosságának hiányát érzékelő spekulatív tapasztalat Hegel fejtegetéseinek legfontosabb tárgya." (49. o.) — Ezen a spekulatív = "cseppfolyós" módon kellene aztán valószínűleg, a szerző által a tanulmány végén (211 sk. o.) még egyszer konkretizált szociológiai antinómiákat, mint amilyen például a cselekvés és a struktúra közötti antinómia, föloldani.

Rose az imént jelzett módon mindenekelőtt Hegel munkásságának egészét olvassa, kezdve a politikai filozófiától, a Történetfilozófián, a Fenomenológián és az Esztétikán át egészen a Logikáig (2—6. fejezet). Csupán a zárófejezetben (204—220. o.) tér ki explicit módon a "társadalmi jelentőség" kérdésére, amely számára összekapcsolódik az abszolútum elgondolásával, sőt, a spekulatív cseppfolyósság itt még fokozódik is. Ezzel azonban Hegel filozófiája, amely "a burzsoá magántulajdon és a törvény viszonyát" (203. o.) ragadja meg és bírálja, mivel az abszolútum "meghatározó mozzanatként" (204. o.) éppen a valóságot tartalmazza, maga is megtörik: "Mindaddig, amíg ezek a viszonyok és a törvény kerekednek fölül, az abszolútumot csak elvont tudattal lehet elgondolni." (208. o.) Végül kifejti, hogy Hegelnek az abszolútumról való gondolkodása nem valami meggyőző, és nem is tud fölmutatni semmilyen megoldást a polgári társadalom ellentmondásaira (209. o.). Ám Marxszal sem megyünk valami sokra, mert Marx visszaesik Hegel mögé, Fichtéig (214. o.). Így Rose-nál végül nem csupán az abszolútum marad meglehetősen zavaros, de az a kérdés is, hogy — a mi társadalmunkban — el lehet-e, és el szabad-e adekvát módon gondolni. Mindezek ellenére a könyv már csak azért is izgalmas olvasmány, mert minden tekintetben kényelmetlen. A könyv ereje mindenekelőtt Hegel spekulatív gondolkodásának ismeretekben gazdag, érzékeny és vitára ingerlő interpretációjában rejlik, nem pedig egy hegeli, vagy még inkább valamiféle új, szuper-hegeliánus szociológia fölvázolásában.

Ha most még egyszer áttekintjük a dialektikáról írott és itt megbeszél
könyveket, akkor színes kaleidoszkóp tárul föl szemünk előtt; sem több, sem
kevesebb. A nézetek sokfélesége vitára ingerlőt éppúgy tartalmaz, mint lapo-
sat, differenciált álláspontokat csakúgy, mint elnagyoltakat. Ha mégis ki
akarunk valamilyen tendenciát mutatni, akkor legfőljebb annyit mondhatunk,
hogy a "dialektika"-fogalom információs tartalma csak lassan gazdagodik,
mert a vita összetettsége és az elemzés tartalmi megalapozottsága gyakran
(főlősleges) deficitet mutat. S aki nem csupán tisztábban szeretne látni a
dialektika kérdésében, hanem lényegi haladást vár egy "dialektikus társada-
lomtudomány" megalapozásában, annak teljességgel csalódnia kell.

(Fordította **Balázs István**)

ORTODOXIA VAGY ATEIZMUS?
MEGJEGYZÉSEK HEGEL VALLÁSFILOZÓFIAI ELŐADÁSAINAK ÚJ KIADÁSÁRÓL*

Molnár M. László

"Vallási fogalmakban Hegel éles fegyverrel küzdött a gondolkodó meggyőződés felvilágosult szabadságáért, miközben mégis majdnem mindenkit megelőzött a legortodoxabb dogmák tiszta felfogásában."¹ (Hotho)

Hegel vallásfilozófiája már életében viták keresztútjába került, pedig a vita résztvevői ekkor még csak a Fenomenológia, az Enciklopédia vonatkozó részeit, a Jogfilozófia vallással foglalkozó paragrafusait és néhány más írását ismerhették, de magát az előadásokat még nem, mert maga a szerző őket nem publikálta. Ezekből az írásokból azonban már meríthettek annyi információt, ami a támadáshoz vagy a támadóval szembeni föllépéshez elegendő volt.

Melyek is ezek a megállapítások? Először is az, hogy a filozófia és a vallás tartalma ugyanaz; a vallás képzet formájában fejezi ki azt, amit a filozófia fogalmilag. Ebből adódik, hogy a hit és a tudás nem különbözik lényegileg: a hit tökéletlen tudás. Ebből kiindulva akarta Hegel a keresztény vallás dogmáit is racionalizálni. Krisztus föltámadásának hittételét a következőképpen írja le: "Az isteni ember halála mint halál az elvont negativitás, közvetlen eredménye annak a mozgásnak, amely csak a természetes általánosságban végződik. Ezt a természetes jelentést elveszti a szellemi öntudatban, vagyis az imént említett fogalmává lesz; a halál abból, amit közvetlenül jelent, ennek az egyesnek nemlétéből ama szellem általánosságává magasztosul, amely vallásközösségében él, benne naponta meghal és feltámad."² Vagyis Hegel számára az evangéliumi történet a szellem mozgásává lesz, ahol, rendszeré-

*G.W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hg. von Walter Jaeschke; Vorlesungen, ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 3, 4a–4b, 5; Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983–85; LXXXVI + 426, XIII + 1024, VIII + 372 oldal.

¹Heinrich Gustav Hotho: "Vorstudien für Leben und Kunst", in: Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, hg. v. G. Nicolin, Felix Meiner V., Hamburg 1970, 250. o.

²A szellem fenomenológiája, ford. Szemere Samu, Akadémiai K., Bp. 1961, 398. o.

ből adódóan, a természetinek és a szelleminek egymásba való átcsapásaként jelenik meg.

Még Hegel életében napvilágot látott Schubarth és Carganico támadása, amely filozófiáját a protestáns porosz állam alapelveivel összeegyeztethetetlennek nyilvánította, s amely később bővebb változatban is megjelent. Eszerint a hegeli Isten nem igazán személyes Isten, s az alkotmányos monarchiáról kialakított nézetei az uralkodó személyét jelentéktelenné teszik.³ Ezeket a vádakokat a reakció fölkapta és tovább munkálta: innen ered a panteizmus illetve annak közvetkezményeként az ateizmus vádja: azaz a latens forradalmiságé.

Hegelt egész életében foglalkoztatták a vallásfilozófia problémái, mégis először csak 1821-ben tartott, a berlini egyetemen, vallásfilozófiai előadásokat. A további alkalmak: 1824, 1827 és halálának éve 1831. Fölmerülhet a kérdés, hogy miért csak ekkor és nem korábban kezdett előadni e témakörben. Anélkül hogy a kérdést egyértelmű válasszal lezárni akarnám, két tényre hívom föl a figyelmet.

Az egyik, hogy 1817-ben került sor a reformált és az evangélikus egyházak egyesítésére Poroszországban, ami — tekintve, hogy a két felekezet tanításai számos kérdésben, így az úrvacsora és a predesztináció tanában eltértek — szükségessé tette az új szervezeti forma eszmei megalapozását. Ez a kérdés nyilván foglalkoztatta Hegelt is, amikor a következőket írta Hinrichs-nek, Schleiermacher akkoriban megjelent művéről: "Daubtól pedig nyilvános nyilatkozatot várok, hogy az egyesült evangélikus egyház hittana-e az, amit nekünk /.../ mint illet oly egyértelműen és szemérmetlenül kínálnak."⁴ Ugyanis Hegel élesen szemben állt a Schleiermacher által képviselt "érzelmi teológiá"-val, amely a vallást a hívő szubjektív érzésében alapozza meg. Schleiermacher a "föltétlen függőség" érzésében látja a vallás alapját, és elveti a vallás dogmatikai rendszereit, mert azok szerint nem fejezik ki a vallás lényegét, hanem a kalkuláló értelem alkotásai. E vallásfilozófia szubjektív nézőpontja a hegelivel nem integrálható.

A másik tény, amely indokolja, hogy Hegel miért csak pályafutásának ily késői szakaszán kezdte vallásfilozófiai előadásait, abban keresendő, hogy ez a filozófiai diszciplína csak ebben az időben szilárdult meg mint önálló ága a filozófiának.⁵ Hegel a maga törekvését, tudniillik azt, hogy a vallási

³Vö. K. E. Schubarth—L. A. Carganico: "Zu Hegels Staatsbegriff" (1829), ill. K. E. Schubarth: "Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preussischen Staats" (1839), in: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, hg. v. Manfred Riedel, Suhrkamp V., Frankfurt 1975.

⁴Lásd Briefe von und an Hegel, II. k., hg. v. J. Hoffmeister, Felix Meiner V., Hamburg 1969, 303—304. o.

⁵Vö. Hegel: Vorlesungen, 3. k., Erster Teil, Vorwort des Herausgebers, X. o.

dogmákat filozófiai rendszerével igazolja, a következőképpen indokolja: "Ami pedig a kor szükségletét illeti, úgy adódik, hogy a vallás és a filozófia közös szükséglete az igazság szubsztanciális, objektív tartalmára irányul."⁶ Az ezzel ellentétes érzelem-teológiát pedig elmarasztalja abban, hogy a filozófiáról semmit sem akar tudni, valamint abban is, hogy "/.../ a vallás ügyének igazságát, a kinyilatkoztatás szent iratait sem képes arra igénybe venni, hogy tartalomhoz jusson, mert ez a tan nem ismer el más alapot, mint vélekedésének és megnyilatkozásának /.../ hiúságát".⁷

Ebben a helyzetben Hegelnek sok elvi ellenfele akadt, akik' nem fukarkodtak a panteizmus (latens ateizmus) vádjával. Ezért is üdvözölte K. F. Göschel 1829-ben megjelent művét: "A nem-tudásról és az abszolút tudásról a keresztény hittanhoz való vonatkozásban megfogalmazott aforizmák"-at; itt ugyanis Göschel azt kívánta bizonyítani, hogy Hegel filozófiája összhangban van a Bibliával és a kereszténység tanaival, hogy keresztény filozófia. Göschel a hit és a tudás kibékítésére tett kísérletet művében, úgy, hogy a hitet egyenrangúnak tüntette föl a tudással. Ez így az "óhegeliánusok" egyik jellegzetes pozícióját fejezte ki; bár a hegelianizmus fölbomlása csak David Fr. Strauss 1835-ben megjelent művének, a Jézus élete I. kötetének megjelenése után vált nyilvánvalóvá. Hegel életében nemcsak hogy nem adta közre vallásfilozófiai előadásait, de nem készített könyv formájú összefoglalást sem, mint azt a Jogfilozófiával tette. Halála után "a megboldogult barátainak" egyesülete adta ki, más műveivel együtt, őket. Éspedig Marheineke adta ki első alkalommal, meglepően rövid idő alatt, a vallásfilozófiai előadásokat.⁸ Szerkesztői elveit a második kiadás előszavában fogalmazta meg. Eszerint a következő alapelveket követte: Hegel utolsó előadásait vette elsősorban tekintetbe, azaz a szerinte legérettebb gondolatokat. A kéziratot — amelynek alapján Hegel az előadásait tartotta — nem tartotta eléggé kidolgozottnak ahhoz, hogy alapul szolgáljon; arra törekedett, hogy az általa szerkesztett szöveg középen helyezkedjen el egy olyan szövegű könyv, melyet Hegel maga írhatott volna, és egy olyan között, amely az előadásokat mint forrásokat tartalmazza. Ehhez kapcsolódott az az eljárás, hogy a különböző évekből való előadásokat egyetlen egységgé olvasztotta össze. Ezáltal az összes többi kiadással szemben ho-

⁶Lásd "Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie", in: Werke, 11. k., Suhrkamp V., Frankfurt 1980, 61. o.

⁷Lásd *uo.*

⁸G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 11 és 12. k., Duncker und Humblot V., Berlin 1832; 2. kiad.: 1840.

mogénabb lett az első kiadás, ugyanakkor terjedelmében rövidebb és tartalmában szegényebb. Ennek ellenére sem lehet mondani, hogy tendenciózusan lett volna szerkesztve. Ez állt rendelkezésére Straussnak is, amikor a Jézus élete című művével megindította a hegeli iskola irányzatokra való bomlását, s ekkor merül föl az az igény, hogy talán egy új kiadás eldöntheti azt az elméleti vitát, amely a hegeli vallásfilozófia körül kirobbant.

Marheineke munkáját sok kritika érte, ennek ellenére a második kiadással is őt bízták meg. Azonban, bár formailag ő volt a kötetek szerkesztője, a munkát Bruno Bauer végezte el, aki munkáját 1839 nyarán kezdte és 1840 márciusában fejezte be. Erre az időre esik "óhegeliánus" meggyőződésétől való elfordulása és "ifjúhegeliánussá" való áttérése. Ez fölveti azt a kérdést, hogy vajon nem akarta-e Bauer a maga álláspontját az általa kiadott szövegben is kifejezni?

A második, Bauer-féle kiadás, valóban, terjedelmi és tartalmi változásokat egyaránt hozott az elsőhöz képest. Kiindulópontja volt ugyan az a törekvés, amelyet Marheineke úgy fogalmazott meg, hogy egy sajátos "közép" elérése, azonban nem törekedett olyan homogenitásra, mint Marheineke. Fölhasználta az első előadás szövegének lejegyzését, sőt az ehhez használt hegeli kéziratot is; ugyanakkor Bauer is egy egységes egészzé szerkesztette a különböző évekből való előadásokat. A terjedelem így jelentősen megnövekedett, és ezért — tekintve az azóta elveszett forrásokat — Bauer kiadása máig is sok tekintetben forrás-jelleggel bír. Munkája során alapelve volt, hogy a Hegelben meglévő kétértelműségeket nem szabad egyértelművé szerkeszteni, tudatosan törekedett arra, hogy a hegeli iskolán belül kirobbant vitát elméleti irányba vigye tovább, azaz meghiúsítsa azokat a reményeket, hogy szerkesztési munkával el lehet dönteni a hegeli filozófia értelmezésénél fölmerült elméleti kérdéseket.

A további kiadások közül a Glockner-féle "Jubiläumsausgabe" és a "Werke" Suhrkamp-féle kiadása a Bauer-féle kiadást ismétli. A Lasson-féle⁹ — valószínűleg Bauer iránti elfogultságtól is indítatva — élesen bírálta a második kiadás gyöngeségeit; azonban ő is abból a tévesnek bizonyuló alapelvből indult ki, hogy a különböző évekből származó előadások egyetlen egészzé olvaszthatók össze. Az övé itt abban különbözött a többitől, hogy az 1821-ből származó előadások alapjául szolgáló kéziratot töltötte föl a különböző évekből való előadásokról készült jegyzetekkel. Így mindenképpen szükség mutatko-

⁹G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 1–2. k., hg. v. G. Lasson, Leipzig 1925–29.

zott egy olyan kiadásra, amely a fönti fogyatékosságokat, a modern filológiai igényeknek megfelelően, elkerüli. Erre vállalkozott Walter Jaeschke, a bochumi Hegel-Archiv munkatársa, közösen a hamburgi F. Meiner kiadóval.

A Bauer-féle kiadás óta azonban jelentős veszteségek következtek be, sok forrás elveszett: ezért a Jaeschke-féle új kiadás terjedelme nem lehetett nagyobb, mint ez volt. Ugyanakkor az első és a második kiadás dolgozott föl később elveszett fontos forrásokat, s e tény forrásértéküket mind a mai napig megőrizte. Ennek megfelelően, most az egyes részeket tartalmazó kötetek végén található egy olyan mutató, amely megmutatja azokat a helyeket, amelyeken a szerkesztő az első illetve második kiadás megfelelő helyeit forrásként vette figyelembe.

Az egyes évek előadásainak önálló közreadása természetesen a szöveg szerkesztését is megváltoztatta. Ha a Bauer-féle kiadást nézzük, annak három része van: A vallás fogalma; A meghatározott vallás; Az abszolút vallás. A második rész a voltaképpeni vallástörténeti rész, a harmadik a keresztény vallást tárgyalja. Valamennyi korábbi kiadásra vonatkozik továbbá az, hogy a második részt, amely a vallástörténettel foglalkozik, két részre osztják. Eszerint az első szakasz: A természeti vallás. Ez három fejezetre oszlik: A közvetlen vallás (a varázslás vallása); A tudat önmagában való meghasonlása (kínai és indiai vallás, buddhizmus, lámaizmus); A természeti vallás a szabadság vallásához való átmenetben (párszi, szíriai, egyiptomi vallás). A második szakasz: A szellemi individualitás vallása. Ennek fejezetei: A fennköltség vallása (zsidó vallás); A szépség vallása (görög vallás); A célszerűség vagy az értelem vallása (római vallás). Ezt követi azután a harmadik rész, a keresztény vallásról.

A második, a vallástörténeti rész problematikus volta már a kortársaknak is föltűnt. Az egyik lehetséges állásfoglalás szerint a keresztény vallást nem kellene külön tárgyalni, hanem a többivel való egységben. Weisse szerint: "/.../ bár a külső felosztás más, valójában mégis dialektikus hármasságot, egymás között zárt kört alkot a vallás azon három fő formája, amely Hegel kifejezésével a természeti vallás, a szellemi individualitás vallása és az abszolút vallás."¹⁰ Vagyis Weisse úgy teremte itt egy triászt, hogy a keresztény vallást besorolná a történeti részhez. Eduard Zeller az ilyen megoldásról a következőt írta: "/.../ a meghatározott vallás területén is egy tricho-

¹⁰Christian Hermann Weisse: "Über die eigentliche Grenze des Pantheismus und des philosophischen Theismus. Mit besonderer Beziehung auf Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion" (1833), újranyomva in: Die Flucht in den Begriff, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, 69. o.

tómiát várhatnánk. Ehelyett az ismert dichotómiát találjuk, és ha át akarnánk ezt is trichotómiává alakítani, azzal, hogy /.../ a kereszténységet a meghatározott valláshoz számítanánk, akkor mégis nehéz lenne tagolásának elveként igazolni azt, ami a hegeli vallásfilozófia általános felosztási alapja.¹¹ Ami más szóval azt jelenti, hogy Zeller szerint Hegel vallásfilozófiai rendszerében a keresztény vallás nem a konkrét, meghatározott vallások egyike, hanem a vallás, amely abszolút és tökéletes. Ebben a koncepcióban nyilván nem fogadható el a Weisse által létrehozni javasolt triád.

Ekkor fölmerülhet több megoldási lehetőség is. Az egyik, hogy Hegel következetlen volt a maga szempontjából a meghatározott vallás fölosztásánál, amikor nem hármas, hanem kettős fölosztást alkalmazott. A másik lehetséges megoldása a kérdésnek az, ha fölteszük, hogy a probléma az eddigi kiadások szerkesztéséből adódik. A Jaeschke által gondozott kiadás előtt azonban nem volt lehetőség ennek eldöntésére. Azonban most, hogy az egyes években, tehát 1821-ben, 1824-ben, 1827-ben és 1831-ben elhangzott előadásokra vonatkozó anyagok külön-külön lettek közölve, a helyzet megváltozott.

Most A meghatározott vallás, azaz a második rész, a "Vorlesungen..." önálló, 4a. számmal jelölt kötetében található. (A 4b. kötet "függelék", amely a hozzá tartozó jegyzetapparátust tartalmazza.) Az 1821-es előadások alapjául szolgáló kézirat fölosztása a következő: A. A közvetlen vallás; B. A fennköltség és szépség vallása; C. A célszerűség vallása.¹² (Az előadásokról készült hallgatói jegyzetek elvesztek.) Ugyanez az 1824-es előadás alapján a következő részekre oszlik: A. A közvetlen vallás vagy a természeti vallás, a természetvallás; B. A szellemi individualitás vallása.¹³ Az 1827-es előadás szerint ilyen az előadás beosztása: A. A közvetlen vallás vagy természetvallás; B. A szépség és a fennköltség vallása. A görögök és a zsidók vallása; C. A célszerűség vallása. A rómaiak vallása.¹⁴ Az 1831-es előadás is e hármas tagolást alkalmazza.¹⁵

Mindezekből látható, hogy a kettős fölosztás nem tartható, s hogy nem lehet és nem is kell a kereszténységet a meghatározott vallásokhoz sorolni ahhoz, hogy a fölosztás következetessége megmaradjon. A hegeli előadások közül csak az 1824-es alkalmazza a kettős fölosztást. Ennek fényében látható, hogy

¹¹Eduard Zeller: "Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion: zweite Auflage 1840" (1840), újranyomva uo., 128. o.

¹²Vorlesungen, Zweiter Teil, 4a. k., V. o.

¹³Uo. V–VI. o.

¹⁴Uo. VI. o.

¹⁵Uo. 611–642. o.

itt a Jaeschke-félét megelőző kiadások eltorzították a vallásfilozófiai előadások eredeti szerkezetét. A fönt jelzett kérdést viszont most, a szöveg új kiadása alapján, el lehet dönteni.

A Jaeschke által közreadott szöveg is ugyanazt a három részt tartalmazza, mint a Bauer által közölt. Azonban nem töri meg a második részt — melynek első felét Bauer az első, a másodikat a második kötethez illesztette — és három részre osztja. Ugyanakkor a keresztény vallás — amely mindkét szövegben a harmadik rész — Jaeschkénél a "Tökéletes vallás" címmel szerepel. Ezt ő a következőképpen indokolja meg: "Hegelnek a keresztény vallásra vonatkozó filozófiája itt jelenik meg először 'A tökéletes vallás' címmel. Mind a kézirat, mind az utolsó előadás ezt a címet viseli. Emellett még az 1824-es és 1827-es előadásokban, a semleges 'A keresztény vallás' mellett, vannak olyan jelzők is, mint kinyilatkoztatott (Pastenaci és a berlini névtelen jegyzetei) és nyilvánvaló (Griesheim, Deiters és Boerner jegyzetei). A polgárjogot nyert 'Az abszolút vallás' kifejezés azonban egyik forrás címében sem szerepel, bár megtalálható Hegel további fejtegetéseiben."¹⁶

Ennek megfelelően a Jaeschke által közölt kiadás főbb részei: Első rész: Bevezetés. A vallás fogalma (Vorlesungen... 3. k.); Második rész: A meghatározott vallás (Vorlesungen... 4a. k.); Második rész: A meghatározott vallás. Függelék (Vorlesungen... 4b. k.); Harmadik rész: A tökéletes vallás (Vorlesungen... 5. k.). A szerkesztési elveknek megfelelően, minden részben külön-külön az egyes években elhangzott előadásoként szerepel a megfelelő szövegrész. Az előadások forrásai a következők voltak: "A. Hegel kézirati hagyatéka, azaz azok a források, amelyek maguk Hegel előadásainak alapjául szolgáltak. B. Előadások lejegyzései, azaz az előadás dokumentumai; ezek tehát nem magának az előadásnak a forrásai, hanem csak az előadások kiadásainak forrásai. C. Az eddigi kiadások, valamint egyéb irodalmi dokumentumok által szolgáltatott másodlagos hagyományozás."¹⁷

A mostani kiadást bőséges jegyzetapparátus egészíti ki: ez nagymértékben elősegíti a szöveg tanulmányozását. Ide tartoznak azok a megjegyzések, amelyek a szövegben előforduló idézetekre, utalásokra, hivatkozásokra vonatkoznak; itt az idézetek részletezve szerepelnek. Ezt egészíti ki a 4b. "Függelék" kötetben a "Vallásfilozófia" forrásainak bibliográfiája, a Hegel által hivatkozott illetve a Hegel által közvetve jelzett bibliai helyek mutatója, egy tárgymutató, amelynek részei: filozófiai és teológiai fogalmak, mitológ-

¹⁶Vorlesungen, Dritter Teil, 5. k., VII. o.

¹⁷Vorlesungen, Erster Teil, 3. k., XIX. o.

giai fogalmak, a mindenkori vallások fogalmai, tulajdonnevek. Ehhez csatlakozik végül egy mutató a történelmi személyekről. Mindez majdnem kétszáz oldalon! Mindennek ellenére a kiadás nem lép föl a "kritikai kiadás" igényével és jegyzetapparátusával, bár nem akar megmaradni az egyszerű szövegkiadás szintjén sem. Walter Jaeschke úgy határozta meg ennek a kiadásnak a helyét, hogy mintegy középen helyezkedik el egy történeti-kritikai és egy a tanulmányozást segítő kiadás (Studienausgabe) között. Ez azt jelenti, hogy meg kívánja haladni a korábbi szövegkiadások szintjét, s elő akarja készíteni az "összegyűjtött művek" megfelelő részét.¹⁸

¹⁸Vö.: "Vorwort des Herausgebers", i. k., LVII. o.

SZEMLE

POZÍCIÓK A METAFIZIKÁVAL VALÓ KONFRONTÁCIÓBAN*

Bognár László

Stephen Houlgate a metafizikai tradíció beteljesítőjeként ismert Hegelnek és az antimetafizikai gondolkodás egyik jeles képviselőjeként számon tartott Nietzschének a filozófiáját igyekszik az elsősorban nyelvfilozófiai tanulmányokon nevelkedett olvasók számára hozzáférhetővé tenni; fölmutatva mind a metafizikai gondolkodás meghaladására tett kritikai igyekezeteket, mind eredményességüket e két tanításban. A kötet beállításában "Hegel és Nietzsche valójában szövetséget alkotnak a metafizikai absztrakcióval és a modern kor darabokra hullott gyarlóságával és 'dekadenciájával' szemben, csakhogy az, hogy ezt Nietzschének nem sikerült megvalósítania, megakadályozta őt a saját tervével szemben adódó hegeli ellenvetések számbavételében" (220. o., vö. 37. o.), s így a szakirodalmi áttekintést követő második fejezet vizsgálódásai, melyek Nietzschének Hegel tanításáról adott megnyilatkozásait taglalják, korántsem pusztán a filológiai igényesség szülöttei.

Korai korszakában Nietzsche — aki a kötet elemzéseinek fényében Hegel-képét közvetlen olvasmányélmények helyett másodlagos híradások alapján alakította ki — Hegelben a kritikai gondolkodás ellenzójét látja. Ez nem pusztán Hegel stílusában, s nem is csak abban nyilvánulna meg, szerinte, hogy Hegel nem méltányolta Kant teljesítményét (amivel szemben Houlgate rövid exkurzusokban megmutatja majd, hogy Kantra Hegel mint kritikai gondolkodóra tekintett vissza, s az illető stílus sem egyéb, mint a metafizika merevségének kiküszöbölésére kialakított spekulatív mondatok következetes használata), hanem abban is, hogy Hegel filozófiája, mely minden történeti eseményt egy mindenható, racionális "Eszme" által meghatározottként mutat föl, egyenesen sarkall a történeti szükségszerűség kritikátlan elfogadására (amivel szemben Houlgate majd levezeti, hogy Nietzsche miért lát csupán transzcendens erőt ezen eszmében, s történeti dimenzióját miért nem látja meg, megmutatja továbbá, hogy

*Stephen Houlgate: Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics, University Press, Cambridge 1986, XVIII + 300 oldal.

ezen eszme Hegelnél nem előzetes konstrukció, mely az emberi cselekvés felett lebegne, és amelyet az kívülről applikálna a történesekbe). Hegel aztán a német társadalom két veszélyes tendenciáját is éltetné: a tények előtti "tudományos" főhajtást, valamint a politikai hatalommal és sikerrel szembeni leplezetlen csodálatot — mely nézetét második korszakában Nietzsche módosította, sőt e két tekintetben hajlamos volt Hegelben potenciális fölforgatót látni, Hegel konzervativizmusának aktuálpolitikai használatát pedig e filozófia meggyalázásának tekintette. Hegel filozófiája végül Nietzsche szemében, ahelyett hogy kétséget támasztana bármiféle autoritás iránt, az individuumot alárendelni törekszik az uralkodó hatalomnak (legyen az a történelem, az idők szelleme vagy a tekintélyelvű állam), miáltal is Hegel meggyesné a kritikus és önkritikus elme függetlenségét és felelősségét. Könyve zárófejezetében, ahol e két gondolkodó tragédia-elméletét taglalja, Houlgate arra a következtetésre jut, hogy Nietzschével szemben éppen Hegel elmélete alkalmas a tragédiához szociális és történeti karakteréről, személyes felelősségéről számot adni.

A metafizikai gondolkodás Nietzsche megvilágításában elkülöníti egymástól a lét, a rendezett, szabályos, rögzített azonosság, a magát nyelvi formában artikuláló tudat föltételektől és ellentmondásoktól mentes világát, és a keletkezés, a mulandóság, a történelem, az időbeli változás többrétű, kaotikus világát, az életet — az előbbit az igazi, a valóság lényegi magvát alkotó világnak nyilvánítva, az utóbbit pedig pusztá látszatnak. A metafizikai gondolkodás tagadja az emberi értékek, eszmék, jellemek időbeliségét, ellentétes értékűnek és különböző forrásúnak mutatja be a vágyakat és az érdekmentes kontemplációt, a hazugság és az igazság akarását, az emberi fizikai egzisztenciáján túl és mögött próbálja kiépíteni a szubsztanciális szubjektum, a halhatatlan lélek, az ego, a szabad akarat fogalmait. A metafizikai gondolkodás alapját az a hit képezi, hogy léteznek ellentétek.

Houlgate nem felejt el rávilágítani Nietzsche kritikájának felemásságaira. A metafizika "merev fogalmi megkülönböztetéseinek érvényességét megkérdőjelezendő maga Nietzsche meg-nem-kérdőjelezett fogalmi megkülönböztetéssel él, az életet vagy 'keletkezést' ugyanis tisztán elkülöníti a merev, a létezés sajátját jelentő /seiend/ szétválasztások nyelvi világától". (90. o.) Hogy az élet minden transzcendens célt, értelmet és formát nélkülöz, hogy a világ kaotikus, melyből hiányzik az isteni rend, hogy a nyelv és a tudat, mely eme dinamikus káoszt belekényszeríti egy leegyszerűsített formába, az igazság meghamisítása, hogy az igazság akarása redukálható a hatalom akarására, mindezt tehát Nietzsche csupán eme dogmatikus axiómája révén tudja

igazolni. Amikor a létezés világát mint pusztá fikciót kiiktatja, s a keletkezést állítja be mint egyedüli realitást, vagy amikor a metafizika által elválasztott szubjektumot és objektumot visszaoldja az élet homogenitásába, s vágyak és ösztönök összefüggésében értelmezi őket, miáltal a metafizika dualizmusait véli kiküszöbölhetni, akkor — érvel Houlgate — Nietzsche csak újabb dualizmusokat termel: saját egyetlen világán belül megismétlődik a tulajdonképpeni realitás és a pusztá látszat kettőssége (percepciónk tudniillik meghamisítja a realitást), az ösztöniként újraértelmezett szubjektivitást pedig továbbra is uralja az értelmező erő tevékenysége által létrehozott szubjektív forma és az interpretált erőként értelmezett objektív anyag közötti szembeállítás. Ha az embert testként, vágyak, ösztönök, érzések váltakozásának sokféleségeként értelmezi Nietzsche, megkérdőjelezendő az ember kettős természetét hirdető metafizikai tanításokat, akkor — mutat rá a kötet — ezzel eltörli az ember saját cselekedeteiért vállalható felelősséget: sem szabad akarata, sem létezésének semmiféle független centruma nincs e tanítás szerint az embernek, ahonnan ellenőrizhetné vagy uralhatná testi energiáit. Azzal kapcsolatban mindazonáltal, amikor Houlgate azt veti ellene Nietzsche metafizika-kritikájának, hogy az igénybe veszi a metafizika szótárát, különösen, amikor az an sich kifejezés használatára utal (91. o., vö. 251. o. 267. jegyzet), illetve hogy tudatosan használja ezt a szótárt (vagyis kifejezéseinek nem lehet metaforikus értelme), akkor fölvetődik egyfelől az a kérdés, hogy nem olvas-e egyoldalúan Houlgate, hiszen az an sich a németben nem csupán filozófiai műszó, másrészt választ várnánk arra a kérdésre is, hogy állhatott-e egyáltalán más "szótár" Nietzsche rendelkezésére, mint a metafizikáé.

Hegel beállításában a metafizikai gondolkodás sajátossága az, hogy egymást kölcsönösen kizáró kategóriákkal dolgozik. Az empirizmus és a kritikai filozófia nem tette kritika tárgyává a metafizikának a fogalmi szembeállításokba vetett, föltétel-nélküli bizalmát, valamint ama törekvését, hogy tudásunkat merev alapzatra építse. A filozofálás eme három módjával szemben — összegzi eme kritika irányvételét a kötet — Hegel föladatává teszi a filozófiának a racionális reflexióink alapjául szolgáló kategóriák vizsgálatát. Metafizika-kritikájában mind Kant, mind Nietzsche a metafizikai kategóriáktól idegen külsődleges mércéket alkalmazott, miáltal végső soron megrögzítették a gondolkodás és a realitás közötti kategoriális különbséget, vagyis továbbra is előfeltételeztek egy metafizikai disztinkciót. Hegel ezzel szemben — mondja Houlgate — azáltal, hogy vállalkozik a kategóriák immanens kritikájára, vagyis arra, hogy magukat e kategóriákat tegye vizsgálat tár-

gyává, a belső határaikra és fogyatékoságaikra való tekintettel, elkerüli az imént jelzett ellentmondást. Az e motivációkból kibontakozó spekulatív filozófia kérdés illetve követelmény tárgyává teszi a filozófia előföltévesmentességét. A kérdésre, hogy ha a spekulatív logika vállalkozását a Fenomenológia igazolja, akkor ez vajon nem érvényteleníti-e Hegel amaz igényét, hogy a spekulatív filozófia meghatározott előföltéves illetve alap nélkül vegye kezdetét, a kötet így válaszol: "Korántsem ez a helyzet, tekintve, hogy amit a Fenomeológia nyújt, az csupán az az elem, amelyben a spekulatív gondolkodásnak el kell helyezkednie. A mű a 'tisza tudás'-ban éri el végpontját, mindazáltal a filozófiára bízva a föladatot, hogy pontosan meghatározza, mi is az a tiszta, fogalmi maga-tudás. A Fenomenológia, Hegel szemszögéből, /.../ megszabadítja a szellemet a tudat ellentététől, vagyis ama hittől, hogy a tudat tárgya idegen a tudattól /.../. A Fenomenológia a tudat ama módjával fejeződik be, amely elérte a teljes maga-tudást /.../, azáltal, hogy megértette, a gondolkodáson túl semmi nem található. /.../ A gondolkodás és a lét eme tiszta gondolkodásbéli egysége konstituálja azt az elemet, melyet a Logikának kell meghatároznia. A Logika tudománya ezért előföltételezi a Fenomenológiát, nem oly módon, hogy bármiféle határozott következtést vagy premisszát örökölné tőle, hanem sokkal inkább oly módon, hogy egy föladatot kap örökölni." (130. o.)

Külön fejezetet szentel a kötet Hegel ítélet-tanának, melyben — folyamatosan konfrontálva azt Russell, Frege és Searle tanításaival — egyfelől arra mutat rá, hogy Hegel hogyan dinamizálja és haladja meg a tradicionális metafizika szubjektum-, predikátum- és ítélet-fogalmait, másfelől arra, hogy az így kidolgozott spekulatív beszéd nem pusztán alternatívája, hanem meghaladása a hétköznapi beszédnek, lévén hogy ez utóbbinak a hétköznapi tudat számára hozzáférhetetlen immanens struktúráját hozza napvilágra.

Hasonlóképp külön fejezet foglalkozik a racionalitás Fenomenológiabéli jelenlétével, amelyet motivál az a szándék, hogy Hegelt a kötet Nietzsche szövetségeseként mutathassa föl annak a transzcendens racionalitásról adott kritikájában (főntartva persze, hogy Nietzsche számára az ész nem több az életre rátelepedő fikciónál, míg Hegelnél az ész magának az életnek az immanens formája). Amikor e fejezetből megtudjuk, hogy a Fenomenológia szisztematikusan gondolja és definiálja újra a tudat különböző módjait, mindaddig, amíg a tudat a maga belső karakterét mint maga-tudást és bizonyosságot fejezetten föl nem ismeri, továbbá hogy a tudat racionalitása nem egy előföltételezett ész-fogalomra támaszkodik, hanem sokkal inkább a tudat saját aktivitásának struktúrája maga, a Fenomenológiában fölbukkanó szisztematikus struk-

túra pedig a tudat belső ön-újradefiníciójának és ön-rendszereződésének a terméke, nos, akkor mindazonáltal például a Fenomenológia építkezés- és szerkezetproblémájának, a dialektika, a tapasztalat és fenomenológia értelmezéseinek tárgyalását annak ellenére hiányolni lehet a kötetben, hogy arról a szerző nyíltan lemondott. Ennek hiányában a D. Lamb tanulmányaira támaszkodó hasonlóság-keresés Hegelnek az érzéki bizonyosságról adott tanítása és Wittgenstein Filozófiai vizsgálódásai között, némiképp rövidre vont vállalkozásnak tűnik föl.

Szem előtt tartva a metafora-halmazoként beállított Nietzsche és a logika-kifejlesztőként bemutatásra került Hegel filozófiai föladatait megfogalmazó és összemérő szakaszt, Nietzschének mint filozófusnak — tekintve, hogy számára a konkrétum helye a nyelven és gondolkodáson kívül helyezkedik el az életben — a föladata "körözni az élet körül, annyi különböző nézőpontból véve azt szemügyre, amennyiből csak képes". Hegelnek mint filozófusnak ezzel szemben — tekintve, hogy ő a metafizikai kategóriák immanens kritikájára építkezik — a föladata "nem az, hogy a filozófus számára a gondolkodáson kívül adott konkrétum helye körül körözzön, hanem az, hogy a gondolkodásban benne rejlő konkrétságot vagy dialektikus komplexitást fölfedje és explicitté tegye. A metafizikát és a nyelvet ezért Hegel nem szembesíti egy nem-nyelvi, nem-metafizikai 'tapasztalattal', mint azt Nietzsche teszi; inkább arról van szó, hogy magának a metafizika által alkalmazott kategóriákból kiindulva a gondolkodás dialektikus, nem-metafizikai fogalmát mint az életben benne rejlő formát bontja ki." (156. o., kiemelés tőlem — B. L.) Tekintetbe véve azután Hegel és Nietzsche szempontgazdag és tarka tematikájú komparatív tárgyalását — utalunk például a zsidó és keresztény istenségről adott értelmezéseiket összevető exkurzusra, vagy a tragédiaelméleteiket átütő erővel tárgyaló zárófejezetre, mely mindkét életművet teljes terjedelmében elemzéseinek körébe vonja, úgy hogy szinte nem értjük, miért mentegőzik a szerző, amiért nem a történelemtől adott tanításukat veti egybe (lásd 185. o.) —, mely komparatív szakaszok révén Houlgate tudatosítja, hogy a nietzschei perspektívában fölvetődő problémák és kérdések nemcsak hogy megvilágíthatók egy hegeli perspektívából, de következetesebben, törésmentesebben meg is oldhatók, ill. föl is vethetők — meggondolva tehát mindezt, úgy tetszik, mégiscsak adósa marad Houlgate annak, aki Nietzsche filozófiájában eredeti gondolkodást indulna föllelni.

"EMFATIKUS" ÉS "REDUKÁLT" DIALEKTIKA*

Koncz Ilona

E könyv szerzőjét, Gerhard Göhler professzort több munkájában is foglalkoztatja a politikaelmélet filozófiai megalapozásának problémája. E munkák közül való például a "Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen" c. nagyszabású kommentárja, mely az Ullstein kiadónál, a Hegel: Frühe politische Systeme c. kötetben jelent meg 1974-ben, amelyben a hegeli dialektikus módszert vallatja arról, hogy mennyire képes politikai kijelentések logikai megalapozására. A jelen recenzió tárgyát szolgáló könyvben, mely a (nyugat-)berlini Freie Universität Politikai Alaptudományok Intézete "Geschichte und Theorie der Politik" sorozatában jelent meg, Marx kerül sorra. Ezúttal "a marxi dialektikát" vizsgálja Göhler, "mint tudományos kijelentések megalapozásának a lehetőségét, elsősorban a társadalomtudományokat illetően" (7. o.). Könyvének ezen első mondata, de éppúgy alcíme is, talán túlságosan átfogónak látszhat ahhoz képest, hogy vizsgálódásait az értékformák és a cserefolyamat fejlődésének nyomon követésére korlátozza — igaz, két marxi műben párhuzamosan: A politikai gazdaságtan bírálatahozban (a továbbiakban: Kritik), valamint A tőkében (a továbbiakban: Kapital). Ám a téma leszűkítéséért a vizsgálat különleges alaposságát, konkrétságát és pontosságát kapjuk cserébe. A szerző lépésről lépésre követi nyomon Marx fejtegetéseit, áttekintve eközben az e tárgyban az utóbbi 30 évben nyugaton és keleten megjelent munkák túlnyomó részét (a korábbi időkből pedig a fontosabbakat), vitatkozva vagy egyetértve a bennük foglalt vonatkozó megállapításokkal. A másodlagos irodalom címeinek csak a felsorolása a könyv 13 oldalát teszi ki, a rájuk vonatkozó lábjegyzetek terjedelme pedig 42 oldal!

Göhler alapvető bizonyítandó tézise szerint az értékformák és a cserefolyamat marxi elemzésében lényeges eltérés tapasztalható a Kritik és a Kapi-

*Gerhard Göhler: Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, 231 oldal.

tal között. E művekben ugyanis a dialektikus fejlődésnek két, egymástól alapvetően eltérő típusa jelenik meg: a Kritikben a Hegelével rokon, a szerző által emfatikusnak nevezett dialektika, a Kapitalban viszont egyfajta, a hegeli perspektívából tekintve már redukáltnak nevezhető dialektika (24. o.).

A dialektikus fejlődés kétféle típusának elhatárolásához Göhler a kategóriák egymásrakövetkezésének és az ellentmondás problémájának a vizsgálatát tartja kulcsfontosságúnak. Az első szempont szerint az emfatikus dialektikát a fejlődés olyan struktúrájaként határozza meg, amelyben a kategóriák sorrendje a "dolognak magának" az immanens fejlődéséből adódik, s ez egyúttal az egyik kategóriának a másikba való szükségszerű átmenetelét is megszabja. A redukált dialektika esetében ezzel szemben a kategóriák sorrendjét a fejlődés céljának eléréséhez szükséges lehetséges lépések kiválasztása eredményezi.

A dialektika alapkérdését Göhler abban látja, hogy vajon az ellentmondások a gondolkodásban reális ellentmondások leképezéseként foghatók-e föl s ezért éppen megtartandók — ám így az ellentmondásmentesség (formális) logikai követelményének betartása problémát jelent; vagy pedig az ellentmondások a gondolkodásban mindenekelőtt szubjektív tökéletlenségként jelennek meg s ezért lehetőség szerint kiküszöbölendők —, ekkor azonban a dialektika (ellentmondásos) tárgyának való elvileg mélyebb megfelelése válik kérdésessé. Az első esetben az ellentmondások logikaiakként is részt vesznek az elmélet kialakításában, kibontakozásukkal és megoldódásukkal előre hajtják a kategóriák fejlődését. Az ellentmondáshoz való ilyen viszony jellemző az emfatikus dialektikára, amelyben az ellentmondásnak explikatív szerepe van. Ezzel szemben a redukált dialektika a valóságos ellentmondásokat logikailag ellentmondásmentes struktúrákban igyekszik az elméletben visszaadni, s ebben az esetben a kategóriák sorrendjét nem ellentmondások mozgása alakítja ki: az ellentmondások itt deskriptív értelemben fordulnak elő.

Az alapfogalmak tisztázása után Göhler az áru pénzzé való fejlődésének kiinduló struktúráit vizsgálja a Kritikben és a Kapitalban. Közbevetőleg megjegyezve: a szerző hangsúlyozottan nem a dialektikus módszert vizsgálja, mert az ilyen vizsgálódást túlságosan általánosnak tartja, hanem konkrét dialektikus struktúrákat. Azt is előre kell bocsátanunk, hogy az értékformák fejlődésének különböző variánsait is figyelembe veszi A tőke első kiadásában és annak Függelékében, valamint a második kiadásban (a továbbiakban: Kapital₁ és Kapital₂). A variánsok összevetése alapján azt a következtetést vonja le, hogy A tőke első és második kiadása között a dialektika redukciójának további, fokozatos előrehaladása következik be. E sok szál egyidejű kézben-

tartása, ill. párhuzamos fölgöngyölítése teszi különösen érdekessé a könyvet, de egyúttal nem éppen könnyen követhetővé is. Különösen érvényes ez a kiinduló dialektikus struktúrák elemzésére.

A könyv legfontosabb, legérdekesebb, s egyben a Marx-kutatás számára a legtöbb új összefüggést föltáró fejezete az, amely a pénz és a cserefolyamat fejlődését integráltan bemutató Kritik dialektikus struktúráinak rendkívül részletes és sokoldalú elemzését adja. Göhler ugyanis a Kritik nagyszabású vállalkozásának sikertelenségében látja a dialektika Kapital-beli redukciójának az okát. A sikertelenség konstatálása, amint Göhler kifejezetten leszögezi, nem érinti a politikai gazdaságtan Marx által föltárt törvényszerűségeinek igazságtartalmát, inkább a dialektika Hegel-orientált típusának korlátait tárja föl.

A marxi dialektikus struktúrák vizsgálatát Göhler annál az ellentmondásnál kezdi a Kritikben, amellyel Marx az árunak pénzzé való fejlődését elindítja. Eszerint ugyanazon vonatkozásnak kell az árukat, mint az általános társadalmi munkaidő megtestesüléseit egyenlősítenie és mint valóságos használati értékeket megkülönböztetni. "De ez az egyenlősítés és egyenlőtlenítés kizárja egymást" — így Marx. Ugyanakkor egy hibás kör is jelentkezik a fejlődés kiindulópontjában, amely ugyanis abban áll, hogy a cserefolyamat struktúrájában egy áru használati értékének a megvalósulása csereértékének a megvalósulását föltételezi. A fejlődés erről a kiindulópontból, vagyis a cserefolyamat mozgása, s benne az áru pénzzé való fejlődése nem más, mint "szükségképp mind a kibontakozása, mind a megoldása ezeknek az ellentmondásoknak" (lásd Marx és Engels Művei 13. k. 26. o.). Ezekben a marxi megfogalmazásokban a szerző egy materialista, de mégis hegeli perspektívájú dialektika igényét konstatálja "az analizált tárgy aspektusai immanens fejlődésnek mindenoldalú fogalmi megragadására" (111. o.). E "mindenoldalú fogalmi megragadás" szándékának a megvalósulását Göhler lépésről lépésre követi. Eközben mindenekelőtt azt vizsgálja, hogyan megy végbe az alapvető ellentmondás kibontakozása és megoldása. Az előtérben először a csereérték-oldal fejlődése áll az értékformakon keresztül. A megoldás első lépése az általános egyenértékes bevezetése a második értékformában. Az ellentmondás azonban csak egyetlen áruban összevonva oldódhat meg: az általános egyenértékes reális áruvá lesz mint a cserefolyamat társadalmi eredménye, ahol egy második lépésben a használatiérték-oldal is megjelenik: a pénz—áru különös s egyúttal általános használati értéket is képvisel. Ezzel az alapvető ellentmondás — a cserefolyamaté és a pénz fejlődésé — megoldódott. Göhler megállapítja, hogy éppen mert az ellentmondás a pénzforma kialakulásában is szere-

pet játszik, van szükség a pénzforma és a cserefolyamat integrált fejlődésére (102—103. o.). Mindennek az a jelentősége A tőkére nézve, hogy Marx e művében már óvakodik attól, hogy a pénzforma kialakulásának kiindulópontjául egy ellentmondást tegyen meg — így elvonatkoztat a cserefolyamat egyidejű tárgyalásától.

A Kritik-beli integráció következtében a pénzforma megjelenésével együtt a cserefolyamat adekvát struktúrájának is ki kellene fejlődnie az áru és pénz egyszerű körforgása közvetlen kiinduló struktúrájának $\text{Á} - \text{P} - \text{Á}$ formájában. Az a feladat azonban Göhler szerint nem oldható meg, mert a pénz a második értékforma kettős megfordításával is — amire utalás történik a marxi szövegben — csak szélső marad és nem foglalja el a közép helyét (105. o.). Ugyancsak problematikusnak tartja a szerző az árutulajdonos szerepének a megoldását az integrált fejlődésben, mert az értékformában csak az áru értékének pozitív bemutatása az egyedüli cél, e struktúrából hiányoznak a negatív elemek (106. o.). Végül a cserefolyamat eredményének és előfeltételének a körforgására sincs kielégítő megoldás a Kritik-ben: az áruknak a cserefolyamatban kell egymás számára csere- ill. használati értékke válniuk, ez a struktúra azonban egyúttal előfeltétele is a cserefolyamatnak. Mindezt a pénzforma kialakulásának kell megoldania. Göhler szerint az egymás számára csereértékké-válás fogalmi reprodukciója megoldott kérdés. Nem így a használatiértékké-válás, mert ezt csak pótlólagos empirikus kiegészítés biztosítja: az általános egyenértékként kizárt áru egy a cserefolyamatból magából kinövő általános szükséglet tárgya kell legyen. Így a pénz és a cserefolyamat átfogó fejlődésének Marx által megfogalmazott szükségszerűsége posztulátum marad (110. o.).

Göhler határozottan állást foglal abban a vitában, amely Marxnak a logikai ellentmondáshoz való viszonyáról folyik. Szerinte az értékforma-analízis az ellentétes pólusok bemutatásával, egyes ellentétek megfogalmazásával még nem kerül összeütközésbe a logikai ellentmondásmentesség követelményével. Az egyszerű értékformának (amely a többi értékforma alapstruktúrája) magábanvéve logikailag problémátlan megfogalmazása azonban az analízis összefüggésében logikai nehézségekre, sőt logikai ellentmondásra vezet: nevezetesen az értékforma és a cserestruktúra összevonására. A tőkében viszont Marx ezt már mindenképpen el akarta kerülni. Egyébként Göhler maga nem tart kizártnak egy olyan új dialektikus logikát, amely másképpen viszonyul a logikai ellentmondásmentességhez, mint a klasszikus formális logika — ilyen logika azonban, mint mondja, a különböző kísérletek ellenére, máig nem került kidolgozásra.

Göhler tehát a Kritik kísérletének a kudarcában találta meg az okát annak, hogy Marx A tőkében az értékformákat és a cserefolyamatot külön tárgyalja. Ez kevesebb megvalósulatlan követelményt eredményez, de egyúttal a dialektika redukcióját is jelenti. A szerző jellemzőnek tartja ezzel kapcsolatban az első kifejezett ellentmondás-formula mind hátrébb-kerülését A tőkében. Az első kiadásban még, ugyanúgy mint a Kritikben, a cserefolyamat kezdetére helyezi ezt Marx; igaz, már az értékformák tárgyalása után: "Az áru a használati érték és csereérték közvetlen egysége, ezért közvetlen ellentmondás." (Vö. Kapital₁, Marx—Engels Werke, 44.) A Kapital₂-ben Marx ezt a formulát törölte, mert az új koncepcióban itt nem is volt már helye. (A második kiadásban hasonló formula először "A pénz vagy az áruforgalom" c. fejezetben olvasható.) A cserefolyamat Kapital-beli kifejtése ugyanis alig tekinthető ellentmondások révén való fejlődésnek (115. o.).

A cserefolyamat Kapital-beli analízisének új eleme az árubirtokosok kifejezett bevonása a fejlődésbe, amely továbbra is a pénz kialakulásával szoros kapcsolatban megy végbe — ez utóbbi folyamat azonban A tőkében meg van osztva az értékformákról és a cserefolyamatról szóló fejezet között. Göhler megállapítja, hogy a cserefolyamat fejlődése itt struktúrájának elemzése útján van prezentálva, és a Kritikhez képest már lehetséges ellentmondásmeghatározások "összeegyeztethetőségének" analíziseként hat (118. o.). A cserefolyamat struktúrájának a kibontakozása a forgalom struktúrájává itt mindenekelőtt történelmileg kétségsbe-nem-vonható módon van megalapozva. Ami hiányzik, az a folyamat szükségszerűségének a kimutatása.

Az értékforma fejlődésének Kapital-beli "redukált dialektikáját" Göhler a Marxnál ideáltípus-szerűen megállapítható következő eljárás módokon belül helyezi el: (a) a meghatározások dinamikus explikációja ellentmondások fejlődése révén (explikatív funkciójú ellentmondások); (b) reálisan ellentmondásos struktúrák rekonstrukciója (deskriptív funkciójú ellentmondások); (c) tények rekonstrukciója a nekik alapul szolgáló struktúrákból kifejezett ellentmondások nélkül. Tézise szerint: "Míg a Kritiket emfatikus dialektika jellemzi (a) primátusával; A tőkében a dialektika redukciója a (b), illetve az értékforma-fejlődést magábanvéve egyenesen a (c) eljárás módot jelenti." (144. o.) A (b), ill. (c) eljárás mód túlsúlyát A tőkében a szerző a tőle a Kritik elemzése tárgyalásakor vázlatosan megismertetett alapos struktúraelemzéssel mutatja ki. Az értékformák Kapital-beli egymásra-következését, minthogy ez már nem tekinthető a "dolognak magának" a mozgása révén végbe menő fejlődésnek, hanem egy centrális struktúra rekonstrukciójának, Göhler genetikus rekonstrukciónak nevezi (148. o.). Magát az egymásra-következést

Marx — egy kivétellel — formális operációk (mint pl. a megfordítás) segítségével biztosítja, emellett azonban megtalálhatók A tőkében az emfatikus dialektika, éspedig nem funkció-nélküli elemei is. Ugyancsak van funkciójuk az ellentmondás-formuláknak is A tőkében, bár nem véletlen ezek visszatekintő jelleggel való megfogalmazása. Ezt a jelenséget Göhler a következőképpen értelmezi. Marx kerülni akarta az egymásnak ellentmondó kijelentéseket, s a contradictio in adjectonak még a látszatát is. Nem mondott le azonban az ellentmondások megfogalmazásáról, hiszen éppen a kapitalista társadalmi forma ellentmondásait akarta egy átfogó—megalapozó összefüggésben értelmezni. Ám az ellentmondásokat itt nagy összefüggésekben és közvetítéseken keresztül ragadta meg (51. o.).

Göhler ugyanakkor nem csinál titkot belőle, hogy ő maga a Kritik gondolatmenetét éppen annak emfatikus dialektikája miatt találja különösen vonzó-nak. Ám alapos struktúraelméleti vizsgálódásai alapján sem lát lehetőséget az emfatikus dialektikának a modern empirikus társadalomtudományokba való átültetésére. A genetikus rekonstrukció fennmaradó dialektikus igényét illetően kedvezőbbnek véli a helyzetet, bár figyelembe veszi, hogy Marx a redukált dialektika keretei között is olyan struktúrákra alapozta fejtegetéseit — a deskriptív dialektika eszközét fölhasználva —, amelyek egyelőre nem feleltethetők meg egy szigorúan exakt tudomány formális logikai kritériumainak. A mondottak alapján csak két lehetőséget lát Göhler a dialektikának a modern társadalomtudománnyal való kapcsolatára: vagy a dialektika további redukcióját, ahol így csak heurisztikus szerepe lehetne; vagy pedig egy új, transzklasszikus formalizmus kidolgozását, amelynek igazságkritériuma a dialektikus struktúrákkal összeegyeztethető volna (171—172. o.). Göhler rendkívül alaposan kimunkált érvelését nehéz lesz megcáfolni — pedig mintha a szerző maga éppen ezt akarná... Nos, mindenesetre föladta a leckét a további Marx-kutatás számára.

KÉT HEMSTERHUIS-SZIMPÓZIUM

(Leiden 1990. november 20—23; Münster 1990. december 13—15)

Frans Hemsterhuis (1721—1790), a XVIII. század legismertebb és legnagyobb hatású hollandi filozófusa, Tiberius Hemsterhuis-nak, a kor egyik leg-híresebb hellenistájának fia, valamint Willem Jacob's Gravesende-nak, Newton egyik kiváló kontinentális követőjének tanítványa volt. Aligha meglepő tehát, hogy a filozófiában mindössze két nagy mesternek, Newtonnak és Szókratésznek adózott elismeréssel. Érdeklődése az egzakt tudományok, jelesen a matematika, egyszersmind a humán tudományok és a képzőművészet iránt, egy mindkét területet egyesítő, figyelemre méltó filozófiai szintézis megalkotására ösztönözték. Az általa "izmusoknak" nevezett irányzatokra kevés időt vesztegetett — e tekintetben különösen fontos, hogy sem a racionalisták, sem az irracionalisták táborába nem sorolható. Minthogy filozófiája az 1770-es évek utáni németországi szellemi életre óriási hatást gyakorolt, természetes, hogy két, egymást kiegészítő szimpózium is szerveződjék halálának kétszáz éves évfordulója alkalmából: az első a hollandiai Leiden és Rotterdam egyetemeinek, a második a németországi Aachen és Münster egyetemeinek szervezésében. A találkozókhoz számos más európai egyetem is csatlakozik, és sor kerül egy speciális Hemsterhuis-kiállításra.

A szimpóziumok célja és témái a következők:

Leiden: a Hemsterhuis szellemi hátterére, a XVIII. századi hollandiai tudományos és filozófiai életre vonatkozó kutatások előmozdítása; bizonyos francia és angol filozófusok Hemsterhuisra tett, föltételezett hatásának részletes megvitatása; filozófiai eredményeinek — kozmológiájának, történelemfölfogásának, művészetfilozófiájának stb. — önálló vizsgálata; a publikálatlan kézirati anyagra vonatkozó kutatások támogatása.

Münster: Hemsterhuis német kortársakra — Gallitzin hercegnő, Jacobi, Herder, Goethe stb. — tett hatására vonatkozó tudásunk elmélyítése; téves elképzelések eloszlatása arra vonatkozóan, miképpen értelmezték filozófiáját a német klasszikus és korai romantikus kor költői; utóhatásának áttekintése Hollandiában, Franciaországban és Olaszországban; életműve egészére, ill. a

münsteri archívumokban őrzött kiterjedt kézirati anyagra vonatkozó kutatások előmozdítása.

A szimpóziumok szervezőbizottságának tagjai: dr. L. Geeraedts (Münster), Prof. dr. K. Hammacher (Aachen), St. Prof. dr. R. Knoll (Münster), Prof. dr. M. J. Petry (Rotterdam). Számos országból kértünk föl kutatókat előadások tartására akár Leidenben, akár Münsterben. Kérünk minden érdeklődőt, aki előadást kíván benyújtani, résztvevőként szeretne megjelenni, vagy további információkat szeretne kapni, írjon az alábbi címek valamelyikére:

Stud. Prof. dr. Renate Knoll, Germanistisches Institut, Universität Münster, Domplatz 20—22, D-4400 Münster, vagy

Prof. dr. Marcel F. Fresco, Faculteit der Wijsbegeerte, Matthias de Vrieshof 4, Postbus 9515, NL-2300 RA Leiden.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Fekete László: Közép- és Kelet-Európai Kutatóközpont, 1093 Budapest, Dimitrov tér 8;

Rathmann János: Budapesti Műszaki Egyetem, Filozófiai Tanszék, 1111 Budapest, Műegyetem rakpart 3–9;

Fehér M. István: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Filozófiatörténeti Tanszék, 1088 Budapest, Pollack M. tér 10;

Vető Miklós: Université de Rennes I., Inst. de Phil., Av. du Gén. Leclerc, Rennes-Beaulieu 35042 R. Cédex;

Molnár M. László: Műszaki Egyetem, Filozófiai Tanszék, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 3–9.

Bognár László: Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10;

Koncz Ilona: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Logika Tanszék, 1052 Budapest, Pesti B. u. 1;

Otto Pöggeler: Ruhr-Universität, Hegel Archiv, Overbergstrasse 18, D-4630 Bochum-1, Bundesrepublik Deutschland;

Gerhard Göhler: Freie Universität Berlin, Fachbereich Politische Wissenschaft, Ihnestrasse 21, D-1000 Berlin/West.

A kéziratokat két példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

MAGYAR TUDOMÁNY

A Magyar Tudományos Akadémia Értesítője

Főszerkesztő: Köpeczi Béla

Különböző tudományágak általános érdekű kérdéseivel foglalkozik. Minden szám tartalmaz vitákat, akadémiai híreket, a tudományos élet eseményeinek beszámolóit, megemlékezéseket, valamint könyvbírálatokat.

Alapítva: 1890

*Magyar nyelven, angol
és orosz nyelvű összefoglalókkal*

Megjelenik havonta

Évi előfizetési díja: 360,- Ft

Előfizethető a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR)

Budapest, XIII. Lehel u. 10/A., 1900

Pénzforgalmi jelzőszám: Postabank Rt. 219-98636, 021-02799

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST



AZ AKADÉMIAI KIADÓ AJÁNLATA

Almási, Miklós: THE PHILOSOPHY OF APPEARANCES	300Ft
Bánlaci Pál: ÉRTELMISÉG EGY KISVÁROSBAN	
Szociológiai tanulmányok 30.	70Ft
Demény Pál: ZÁRKATÁRSAM, SPINOZA	150Ft
IDŐBEN ÉLNI	
Történeti-szociológiai tanulmányok	
Válogatta: Gellériné Lázár Márta	
Hermész Könyvek	80Ft
Kelemen János: NYELV ÉS TÖRTÉNETISÉG A KLASSZIKUS NÉMET	
FILOZÓFIÁBAN	95Ft
Ruzsa Imre: LOGIKAI SZINTAXIS ÉS SZEMANTIKA 2. kötet.	182Ft
LUKÁCS – AKTUELL	
Szerk.: Sziklai László	700Ft
Wittgenstein, Ludwig: LOGIKAI-FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉS	
(Tractatus Logico-Philosophicus)	
Hermész Könyvek	65Ft
Austin, John L.: TETTEN ÉRT SZAVAK	
Hermész Könyvek	75Ft
Bayer József: AZ ÉRTÉK ANTINÓMIÁI	
Az újkantiánus értékelmélet és hatása a szociológia módszertanára	115Ft
Kovács I. Gábor: KIS MAGYAR KALENDÁRIUMTÖRTÉNET 1880-IG	
A magyar kalendáriumok történeti és művelődésszociológiai vizsgálata	98Ft

A kötetek megrendelhetők az Akadémiai Kiadó Kereskedelmi osztályán, az 1519 Budapest, Postafiók 245. címen.

A megrendeléseket postán, utánvétellel (+ portó) teljesítik.

SZÁZADOK

A Magyar Történelmi Társulat közlönye

Felelős szerkesztő: Mucsi Ferenc

Elsősorban Magyarország történetével foglalkozó tanulmányokat tesz közzé, de egyetemes történeti cikkeket is közöl. Elemzi a történettudomány és a történetírás elvi, módszertani kérdéseit. Állandó rovatai tájékoztatják az olvasót a történettudomány eseményeiről, a tudományos vitákról, ülészekokról, történeti kiállításokról, a hazai és a külföldi történeti irodalom termékeiről.

Alapítva: 1867

Magyar nyelven, francia és orosz összefoglalókkal

Megjelenik évente 1 kötet, 6 füzetben

Évi előfizetési díja: 318,- Ft

Előfizethető a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR)

Budapest, XIII. Lehel u. 10/A., 1900

Pénzforgalmi jelzőszám: Postabank Rt. 219-98636, 021-02799

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat főigazgatója

A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte

Felelős vezető: Hazai György

Budapest, 1990. Nyomdai táskaszám: 19566

Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc

Műszaki szerkesztő: Sándor István

Megjelent: 17,50 (A/5) ív terjedelemben

HU ISSN 0025-0090

CONTENTS

LÁSZLÓ FEKETE: Rationality, Economic action and Scarcity: the Decline of the Tradition of Moral economy in Nineteenth-century Thought	1
JÁNOS RATHMANN: The Legacy of Hamann — Thinking, Language and Economy	30
OTTO PÖGGELER: The Beginning and Structure of the “Phaenomenology of Mind”	40

DOCUMENT

SCHELLING ON HEGEL: From his Lectures in Munich and Berlin (Introduced by I. M. Fehér)	73
--	----

REFLECTIONS

MIKLÓS VETŐ: The Concept of “Foundation” in Schelling.	129
GERHARD GÖHLER: New Studies on Hegel’s Philosophy of Law, vs. on the Dialectics of Hegel and Marx	140
LÁSZLÓ M. MOLNÁR: Orthodoxy or Atheism? Remarks on the new edition of Hegel’s lectures on religion	176

REVIEW

LÁSZLÓ BOGNÁR: Position in the Confrontation with Metaphysics.	184
ILONA KONCZ: “Emphatical” and “Reduced” Dialectics	189

СОДЕРЖАНИЕ

ЛАСЛО ФЭКЭТЭ: Экономическое действие, рациональность и дефицит: исчезновение смыслов моральной философии в экономическом мышлении в начале XIX-ого века	1
ЯНОШ РАТМАН: Наследство Гаманна — мышление, язык, экономия	30
ОТО ПЁГГЕЛЕР: Начало и строение «Феноменологии духа».	40

ДОКУМЕНТ

ШЕЛЛИНГ О ГЕГЕЛЬЕ: Из лекций Шеллинга в Мюнхене и Берлине (Введение: И. М. Фехер)	73
---	----

ОБЗОР

МИКЛОШ ВЕТЁ: «Основа» в творчестве Шеллинга.	129
ГЕРГАРД ГЁЛЕР: Новые исследования о философии права Гегеля, и о диалектике Гегеля и Маркса	140
ЛАСЛО М. МОЛНАР: Ортодоксия или атеизм? Замечания по случаю новой публикации лекций Гегеля о философии религии	176

РЕЦЕНЗИЯ

ЛАСЛО БОГНАР: Позиции в конфронтации с метафизикой	184
ИЛОНА КОНЦ: «Эмфатическая» и «редуцированная» диалектика	189

Ara: 106,— Ft

Előfizetés egy évre: 318,— Ft

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postaútvánnyon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1., tel.: 1382-440) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj egy évre: 318,— Ft

Egy szám ára: 53,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat

(H-1389 Budapest, Pf. 149).

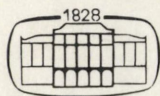
81220

HARMINCNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1990/3-4

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA
(technikai szerk.)
KENDEFFY GÁBOR
LENDVAI L. FERENC
(felelős szerk.)

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök),
JUDI ISTVÁN, KOCSONDI ANDRÁS,
KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT, RUZSA IMRE,
SZIGETI GYÖRGYNÉ, SZIKLAI LÁSZLÓ,
TŐKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1990/3–4

TARTALOM

VADÁSZ GÉZA: Janus Pannonius két pythagoreus szellemű verse	199
KOVÁCS KLÁRA: Tudással, hittel: Varjas Sándor 1885–1939	204

DOKUMENTUM

KARÁCSONY SÁNDOR: A cinikus Mikszáth — „A magyar észjárás” című mű ismertetése (autoreferátum) (Lendvai L. Ferenc jegyzeteivel)	212
--	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

LARRY STEINDLER: A magyar filozófia eszméi és historiográfiai alapjai	357
MARIANA ORAVCOVÁ: Filozófia a nagyszombati egyetem működésének korában	401

SZEMLE

MOLNÁR JÁNOS: Problémák a magyar filozófia 1848 utáni történetéből (Ladányiné Boldog Erzsébet: <i>A magyar filozófia és a darwinizmus XIX. századi történetéből 1850–1875</i>) . . .	408
KONDOR ZSUZSANNA: Rendszerelmélet a század eleji Magyarországon (Zalai Béla: <i>A rendszerek általános elmélete. Összegyűjtött írások</i>)	412
SZABÓ TIBOR: Két monográfia az „érett” Lukácsról (Sziklai László: <i>Proletárforradalom után</i> — Zoltai Dénes: <i>Egy írástudó visszatér</i>)	415

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest Úri u. 53. Telefon: 1759-011/269-es mellék

Szerkesztőségi órák: péntek 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1117 Budapest, Prielle Kornélia utca 19–35.

JANUS PANNONIUS KÉT PYTHAGOREUS SZELLEMŰ VERSE

Vadász Géza

Janus mindkét szóban forgó versében azzal kísérletezik, hogy miként lehet hexameterekbe foglalni filozófiai-geometriai témát földolgozó értekező prózát. A két vers címe: "De Monade et Dyade, numeris" (A monászról, dyászról és a számokról) és: "De corporibus mathematicis" (A matematikai testekről).¹ A számokról szóló vers torzó maradt, a monász és dyász fogalmának kifejtése után kifulladás, mivel a késői, platonizáló pythagoreizmus² bonyolult és mesterkéltséggel számmissztikáját vagy nem tudta, vagy nem akarta a továbbiakban nyomom követni:

"Quod sit prima Monas summae Deitatis imago,
Mascula, dividas admittere nescia partes,
Non numerus, verum numeri pollentis origo.
Haec dyadem geminata creet, quam prima secare
Possit, et imbellem referat, ceu femina, sexum."

A nehezen érthető verset a következőképp értelmezhetjük annak a forrásnak alapján, amelyet Janus — művének írása közben — fölhasznált:³ "A Monas (= unitas, egység) a legfelsőbb istenség első hasonmása; hímnemű, amely nem osztható részekre; nem szám, hanem a hatalmas szám eredete. Ez megkettőződve teremti a Dyas-t (kettősség), amelyet, mint első, képes fölosztani, és amelyben, mint nőnemű, saját hasonlatosságára létrehozza, reprodukálja a nőnemet." A versben a hexameteres ritmuson kívül két költői eszköz figyelhető meg. A harmadik sorban található jelzős kifejezés: "numeri pollentis" (hatalmas szám), valamint az utolsó sor körülírása: "imbellem sexum", amely "harciatlan nemet", azaz nőnemet jelent. Szóhasználata teljes mértékben macrobiusi, kivéve az egyházi latinságból származó "Deitas" (istenség, "divini-

¹Jani Pannonii poemata, Teleky-kiadás, 1784, I. 354 és 355. epigramma.

²Lásd Macrobius: Commentarii in somnium Scipionis, I. 14, 19.

³Uo. I. 5. 18.

tas") fogalmát, amelyet Macrobius "deus" (isten) szava helyett használ. Ezt Augustinustól vette át, akinek főművét tankönyvként használták Veronai Guarino ferrarai iskolájában, ahol Janus a tanulmányait végezte. Augustinus e kifejezésre nézve a következőket mondja: "Hanc divinitatem, vel, ut sic dixeram, Deitatem, nam et hoc verbo uti jam nostros non piget, ut e Graeco expressius transferant, quod illi θεότητα appellavit." Azaz: "Ezt az istenséget, vagy hogy úgy fejezzem ki magam, isteni mivoltot; ugyanis ezzel a szóval élni már nem restellünk, minthogy görögből fordítják le vele kifejezően, amit ők θεός-nek neveznek."⁴ Ez a vers tehát azon ritka Janus-művek közül való, amelyek szókincse az időszámításunk szerinti V. századból származik. Még egy szava van a versnek, amellyel külön érdemes foglalkozni, ez pedig az első sorban szereplő "imago". Ez a kifejezés a platóni εἰχών latin fordítása, Apuleius is ilyen értelemben (hasonmás, gondolati kép) alkalmazza,⁵ Cicero pedig a "simulacrum" szóval fordítja latinra. Ilyen jelentéssel használja Platón is: "Az örökkévaló élőlény, lét azt gondolta ki, hogy mozgó képmását alkotja meg az örökkévalóságnak, és berendezvén az eget, ezzel megalkotja az egységben megmaradó örökkévalóság szám szerint tovahaladó örök képmását (εἰχόνα), amelynek mi az idő nevet adtuk."⁶

Janus azért foghatott bele nehéz vállalkozásába, mivel megihlette őt a pythagorási bölcsélet logikus, matematikai alapokon nyugvó rendszerének következetes szépsége és racionalitása. Ahol viszont a pythagoreizmus számisztikába bonyolódott, e rögzös úton már nem követte gondolatmenetét. Ezért tudta befejezni a matematikai testekről szóló versét, mert ebben következetesen végig tudta vinni a geometria alapfogalmainak teljes sorozatát, amelyeket Macrobius is egybeillőknek, összekapcsolódóknak (adplicantur), hasonlóknak talált a számokkal: "Hiszen a monászt pontnak gondoljuk, mivel, miként a pont, nem test, hanem önmagából alkotja a testeket; amint a monász sem szám, hanem a számok forrása, eredete. Az első szám tehát a kettőben van, amely hasonló a vonalhoz, amely a pontból jön létre, úgy, hogy két pont határolja."

Érdekes összevetni Macrobiusnak a matematikai (azaz nem érzékeknek, hanem csupán gondolatnak alávetett) testekről szóló fejtegetését a janusi megfogalmazással, hogy nyomon követhessük, miként válik verssé a geometriai-filozófiai eszmefuttatás. Macrobius így kezdi gondolatmenetét: "Diount enim

⁴Augustinus: De civitate Dei, 7. 1.

⁵Apuleius: Plat. 1. 6. és 10.

⁶Platón: Timaiosz, 37 d.

punctum corpus esse individuum, in quo neque longitudo neque latitudo nec altitudo deprehendatur, quippe quod in nullas partes dividi possit." Azaz: "A pontot ugyanis oszthatatlan testnek mondják, amelyben sem hosszúságot, sem szélességet, sem mélységet nem lehet felfedezni, minthogy semmiféle részekre sem osztható fel." Janus ezt -- az általa versbe nem illőnek talált részek kiiktatásával -- így fogalmazta verssé:

Punctum sit, cuius non possis sumere partem.

(Pont az, ami nem osztható részekre.)

Szóról szóra így fordítható: "Pont az, aminek nem vagy képes kiemelni részét." Vagyis Janus személyessé, személyhez szólóvá tette a megfogalmazást, amint az a lírához illik.

Macrobius így folytatja: "Hoc protractum efficit lineam, id est corpus unius dimensionis: longum est sine lato, sine alto, et duobus punctis ex utraque parte solam longitudinem terminantibus continetur." Azaz: "Ez kiterjedve létrehozza a vonalat, vagyis az egydimenziójú testet. Hosszú ugyanis, szélesség és mélység nélkül, és mindkét részről csupán a hosszúságot elhatároló két pont zárja le." Janus mindezt egy sorra tömöríti, mégis belefér hexameterébe egy költői jelző (gracilis linea = vékony, finom vonal):

Extento gracilis decurrat linea puncto.

Azaz: "A pont kiterjesztésének a karcsú vonal a végeredménye." Ha pontosan fordítjuk, kiderül, hogy Janus költői megszemélyesítést alkalmazott: "decurrit" ugyanis annyit tesz: "lefut, gyors lépésben lehalad". Ismét Macrobiust idézzük: "Hanc lineam si geminaveris, alterum mathematicum corpus efficies, quod duabus dimensionibus aestimatur, longo latoque, sed alto caret, et hoc est, quod apud illos superficies vocatur, punctis autem quattuor continetur, id est per singulas lineas binis." Azaz: "Ha ezt a vonalat megkettőzöd, egy másik matematikai testet hozol létre, amelyet két dimenzió határoz meg, a hosszúság és szélesség, de nincs mélysége, ezért síknak nevezik, négy pont határolja, azaz vonalanként kettő-kettő." Janus mindezt két sorban foglalja össze:

Inde superficies geminato linea tractu

Efficiat, nullo pateat quae lata profundo.

Azaz: "A síkot a vonal kettőzött kiterjedéssel hozza létre, amely széles kiterjedésű sík semmiféle mélység irányába nem nyílik meg, nem terjed ki (pateat).

Végül Macrobius így jut el a harmadik dimenzió kialakulásáig: "Si vero hae duae lineae fuerint duplicatae, ut subiectis duabus duae superponantur, adicietur profunditas, et hinc solidum corpus efficitur, quod sine dubio octo angulis continebitur, quod videmus in tessera, quae Graeco nomine κῦδος vocatur." Azaz: "Ha pedig e két vonal megduplázódik, úgy, hogy a két alávetett fölé kettőt helyezünk, hozzáadatik a mélység, és így létrejön a térszerű test, amelyet görög névvel κῦδος-nak (= kocka) neveznek." Janus így írja le a térszerű test létrejöttét:

Bina superficies solidi vim corporis edat,
Quod longo, et lato dimensum constat et alto,
Tessera, seu cubus, seu quadrantale vocatum;
Quod promptum semper quovis consistere jactu,
Sena superficies, octonus et angulus ambit.

Azaz: "Két sík hozza létre a térszerű test természetét, erejét, amely mint kiterjedt test hosszúságon, szélességen és mélységen alapul. Tesseraának, cubus-nak vagy quadrantálnak (= kocka) nevezik, amely mindig kész arra, hogy megállapodjék, bárhogyan is dobják el; hat sík és nyolc szög veszi körül."

Az elvont témát a költő a vers hetedik sorában a kockajátékból vett képpel teszi szemléletessé és könnyedebbé, a nyolcadik sor kettős betűrímével (s — s; a — a), valamint a hexameter lendületes ritmusával behízelgőbbé. Janus egyébként mindenütt Pythagoras tanítványainak nyomdokain halad, akik versebe szedték mesterük tanításait. Ezekre a pythagoreus aranyversekre utal egyik (I/273) epigrammájában: "Aurea Pythagoras carmina fecit", azaz "Aranyverseket írt Pythagoras". Ezekről a versekbe foglalt tanításokról Vitruvius-tól értesülünk,⁷ aki romlott, nehezen értelmezhető latinságával a következőket közölte: "Pythagoras és bölcséleti rendszerének követői egyaránt helyesnek tartották tanításaikat köbös számításmód szerint (cybicis rationibus) lejegyezni írástekercseikben. A köbszámot 216 vers hozta létre (hatszor-hatszor-hat), és úgy vélekedtek, hogy nem többnek, csupán háromnak szabad lenni egy csoportban összeírva. A kocka pedig olyan tökéletes négyzet alakú test, amelyet hat egyenlő szélességű oldal határol. Amidőn eldobják, bármely részén maradt fekve, amíg nem érnek hozzá, helyzete stabil, mozdulatlan marad, mint a játékkocka, amellyel a peremes játéktáblán szoktak játszani. Úgy tűnik, ezt a hasonlóságot onnan veszik, hogy a versek száma (216), mint a koc-

⁷Vitruvius: De architectura, V. 104.

ka, bármiféle értelemnél állapodik is meg (bármiféle jelentésnél marad is meg), a memória változatlan stabilitását eredményezi."

Janus versekben alkalmazott kifejezéseit a pythagoreusok tanításának misztikus jelentése hatja át. Ilyen például a hatalmas, erőteljes, nagy hatású szám (*numerus pollens*), vagy amidőn a térszerű test erejéről (*vim*) beszél. A jelképes erejű szóhasználat tehát a számmisztika titokzatos erejét érzékelteti.

Az idézett Macrobius-szövegeknek érdekes szerep jutott a magyar kultúrtörténetben. Azonkívül, hogy az elemzett két Janus-vers alapjául szolgáltak, két évtizeddel később Antonio Bonfini is merített belőlük: "Beszélgetés a szüzességről és a házasság tisztaságáról" című művében leír egy Mátyás udvarában tartott szimpóziumot. A királyi lakoma, amelyen valamennyi főtisztviselő részt vett, három napon át folyt; a harmadik napon Mátyás és Beatrix vitatta meg azt a kérdést, hogy melyik a nagyobb erény: a szüzesség vagy a házasság tisztasága. Mátyás monumentális beszédének tekintélyes részét Bonfini mármost Macrobius Cicero-kommentárjából állította össze; a király ennek alapján egy nagyvonalú, racionális világképet rajzolt föl a platonizáló pythagoreus számelmélet fölhasználásával. Beatrix, válaszbeszédében, ugyanezen Macrobius-szöveget idézi, amikor azt állítja, hogy a szüzességet a monas, a házasságot pedig a dyas jelképezi.

SUMMARY

Géza Vadász: Two Poems of Janus Pannonius in Pythagorean Spirit

Janus Pannonius, a 15th century Hungarian humanist poet of Italian culture, wrote not less than two poems that try to paraphrase a prose concerning a philosophical-geometrical theme in hexameters. Purpose of the study is to interpret these verses on monas, dyas, numbers and mathematical bodies contrasted with their source, the expositions of Macrobius (*Somm. Scip. I. 5. 18*). Janus could engage himself to this difficult undertaking as he was inspired by beauty and rationality for the consequent system of Pythagorean philosophy based on logical mathematics. Nevertheless, as Pythagoreism got involved into

mysticism of numbers he did not follow it on this hard way. So the verses on numbers became incomplete. Present study compares the Macrobian formulae with those of Janus in order to show how geometrical-philosophical explanations transform to verses. Janus' phrases are inspired by mystical meaning and sense of the Pythagoreans' explanations. Symbolic word-choices suggest secret force of the mysticism of numbers. Antecedents of the philosophical verses of the humanist poet were the Pythagorean golden verses which he wrote in an epigram on: "Aurea Pythagoras carmina fecit".

TUDÁSSAL, HITTEL:
VARJAS SÁNDOR 1885—1939

Kovács Klára

Egy "elfelejtett filozófus"-ról van szó ismét. Ezúttal arról a gondolkodóról, Varjas Sándorról, akinek "/.../ újra napvilágra kerülő munkássága is bizonyítja: nem méltányos és hasznos őt elfelejteni" -- amint a Varjas Sándor Emlékbizottság elnöke, Erényi Tibor mondta annak a kötetnek a Bevezetőjében, amelyet születésének centenáriuma adott ki az Eötvös Tudományegyetem Természettudományi Karánai Filozófiai Tanszéke. Ennek a Tudással, hittel című tanulmánykötetnek, illetőleg megjelenésének közvetlen apropója ugyan az egyetem -- amelynek Varjas a Tanácsköztársaság idején professzora -- fönnállásának 350. évfordulója volt. A kötet azonban mindenképpen (noha a szerkesztő Horváth József csak "szerény hozzájárulásnak" nevezi a Varjas Sándor-hagyaték földolgozásához) jelentős kulturális-ideológiai tény volt, mert hatásaként talán, szélesebben is tudatosulhatott a vitathatatlan tény: Varjas Sándor a magyar (marxista) gondolkodás kiemelkedő alakja. Úgy tűnik ma, hogy különösen három területen tanulságos számunkra Varjas munkássága.

(1) Varjas Sándor -- képzett, állandóan tanuló-töprengő, nagy tudású gondolkodóként -- a marxista filozófiát mint nagy elméletet művelte. Figyelme a kardinális, elvi-világnézeti kérdések felé fordult mindig, de különösen a 20-as évek Szovjetuniójában, az akkoriban jellemző elméleti pezsgés idején: Varjas persze már évekkel korábban, a BEMBE (Budapesti Első Magyar Bolzano Egyesület) tagjaként is jelentős elvi-filozófiai kérdésekkel foglalkozott. Ki vitathatná ma, amikor a metodológiai problémák újra nagy hangsúllyal és világnézeti polémiaikkal is kísértén merülnek föl, hogy Varjas például a kategóriák rendszerezése előfeltételének az alapelvek tisztázását tekintve, vagy fölvetve a tudati képmás tárgyhöz való hasonlóságának problémáit, éppen a világnézetileg-filozófiailag legrelevánsabb kérdésekkel foglalkozott. S ha igaz is: a BEMBE-időszakban kötődött számos szállal a kanti vonalhoz -- a Husserltől, Bolzanótól való leszakadása egyébként olyan folyamat, amelyben a legnagyobb revelációt a marxi, de különösen a lenini problémamegoldások intellektuális hatása csak később váltja ki --, szinte nincs olyan jelen-

tősebb alkotói periódusa, amikor ne a legnagyobb elméleti kérdésekkel összefüggő problémákat kutatná. A dialektika, logika és ismeretelmélet önálló belső problémái, de összefüggéseik, átmeneteik, kölcsönös föltételezettségük is, Varjas munkáiban újra és újra fölmerülnek. Mégpedig legalább két szinten.

Egyrészt általános szinten, oly módon, hogy pl. a dialektika és logika, a formális és dialektikus logika elvi viszonyáról töpreng és ír, s így eljut a dialektikus logika marxista fölfogásának egy színvonalas koncepciójához. Másrészt a különöshöz is fölemelkedik. A különös szintjén — a háttérben továbbra is megtartva az általános szint konceptuális pilléreit, pl. a természetdialektika ontológiai primátusát, a materialista monizmus elvi pozícióját — főleg a tudományok fölvetette világnézeti-orientációs-interpretációs problémák állnak Varjasnál középpontban. A szaktudományi (pl. matematika, mechanika) és filozófiai megközelítés kölcsönhatása Varjasnál azokhoz a problémákhoz vezet el, amelyeket a matematikus, a fizikus stb. elvi-világnézeti kérdések nevében vet föl, s valóban azok is: a megismerés exaktsága és a matematika, a valószínűség, az okság és a véletlen mibenléte és viszonyuk, a determinizmus és az egyes szakkérdések viszonya. A legtöbbet két terület, a matematika és a mechanika bölcséleti aspektusaival foglalkozik. E munka során sem kész tételek pusztja ismételtetése jellemzi, ellenkezőleg, szinte "kivajúdj" a gondolatokat; nemegyszer önmagának is ellentmond, még következtelenségek is előbukkannak (pl. a véletlent hol objektívnak, hol szubjektívnak nevezi). Talán ezzel is összefügg, hogy szívósan tartja magát szinte még ma is a jelző: "mechanicista" volt Varjas. Hogy e minősítés megalapozott-e vagy sem, ma még nem tisztázott eléggé, bár erősen ellene szól az, hogy nem volt redukcionista. Legfőljebb a magyarázatban, a kifejtésben bizonyos láncszemeket kihagyott vagy nem dolgozott ki, s ezzel — mai ismereteink "fölényével" — valamilyen hibás "izmus" (naturalizmus, pszichologizmus) mozzanatai is fölfedezhetők nála. Ma is, a század 80-as éveiben is természetlen és újragondolandó például a termelőerők tárgyi-dologi elemeinek pusztja természetiként való fölfogása, kirekesztése a társadalmi létből.

(2) Varjas Sándor elméleti hagyatéka arról is tanúskodik — Leninnek szólva —, hogy ő a polgári filozófia "okos" irányától szakadt le és szinte mindig a jelentős, "okos" idealizmussal vitatkozott.

Úgy gondolom, munkásságának e sajátossága nem véletlenszerű. Hiszen: képzett filozófus (1908-ban a filozófia doktora lett); több tudományágban (természet- és társadalomtudományokban) szakember, illetve folyamatosan képi magát; az ideológiai-politikai osztályharc aktív szubjektuma (1905-től a szociáldemokrata párt balszárnyán tevékenykedik, a Tanácsköztársaság után

börtönbe kerül, a Szovjetunióban 1939-ben bekövetkezett haláláig az SZK(b)P tagja. Tudja: mint filozófusnak is, mint kommunistának is pártosnak kell lennie, s ezért az okos ellenfeleket kell elméletileg legyőzni.

Varjas Sándor a marxizmus—leninizmust önmaga választotta, tudatosan művelte, védte és terjesztette. E választási folyamatban leszámolt ő is korábbi "lelkiismeretével", a kanti hatással (különösen az esztétikában és a metodológiában, valamint a husserli fenomenológiával. Szembekerült az újkantianizmus (közvetlenül a marburgi, de részben a badeni) vonalával is, megkérdőjelezve metodológiai dualizmusukat. Varjas azonban az elutasítás, leszakadás, megkérdőjelezés e folyamatában nem magukat a problémákat utasította el — miként ezt a vulgáris bírálókat tenné (teszi) —, hanem azokat a marxizmus konceptuális keretében, a dialektikus materialista megközelítés alapján tekintette válaszra váróknak. A válaszok pedig bizonyos értelemben a polémiák termékei is.

Varjas tudományfölfogásának újkantianizmus-ellenességét jelezve is felhívjuk a figyelmet, hogy új módon közelíti meg a társadalomtudományok értelmezését. Varjas számára is fontos — s valóban is az! — azoknak az okoknak az elemzése, amelyek következtében a társadalomtudományok "exaktság-szegénysége" elsősorban társadalmi folyamat, s nem ismeretelméleti. Ugyanakkor új módon tárgyalja a gnoszeológiai, metodológiai problémákat is. Szemben az újkantianizmussal, a tudományos magyarázat tartalmi és formai vonatkozásait tartja fontosnak, s mindkettőben a természettudományi és társadalomtudományi magyarázat azonosságát és különbözőségét. A tudományok egysége a varjasi munkák alapján elvi egység, de nem "holt" merev azonosság, ill. egység. Az újkantianista tudományfölfogás metodológiájának bírálatában így Varjas, a lenini visszatükrözési elméletnek, a materialista dialektikának kitüntetett jelentőséget tulajdonítva, mind a tartalmi, mind a formai elemzés során jó irányba vitte a gondolkodást.

Ugyancsak polémia húzódik végig Varjas filozófiatörténeti munkásságán is. A Szovjetunióban tervezett és részben meg is írt filozófiatörténeti munkái nemcsak probléma- és megközelítési újdonságokat nyújtanak (vitathatók is persze), hanem erős érveket is a kanti apriorizmus ellen, az eszmék keletkezésének determináltságához. S ha igaz is, hogy e téma a 20-as években nem hozott (még az Aszmusz—Varjas-vita keretében sem) kikristályosodott eredményt, az nyilvánvaló: ma is feladat számos csapda elkerülése, így a lapos szociologizmus, az absztrakt gnoszeologizmus, az eklekticizmus "kivédése" az eszmék keletkezése, tartalma, funkciói kérdésében.

(3) Varjas Sándor nem volt "akadémikus" gondolkodó, idegen volt tőle a valóságos társadalmi mozgástól — főleg az osztályharctól — való elzárkózás. Ez részben egyéni fejlődésével, családjának és baráti körének (Fenyő Andor, Fogarasi Béla, Varga Jenő és mások) hatásával is magyarázható — mögötte azonban a XX. századi történelem egyik lényegi tendenciája, a szubjektív tényező szerepének megnövekedése húzódik meg: elsősorban a munkásosztály forradalmi cselekvése és öntudatosodása, valamint az értelmiségiek legjobbjainak csatlakozása a proletár osztályharchoz.

Varjas politikai baloldalisága már korán markánsná válik; politikai fejlődése igen gyors volt. Amikor — s ebben a Tanácsköztársaságnak jelentős szerepe volt — kommunista politikai álláspontra jut, fölerősödik érdeklődése a marxista elmélet iránt, éspedig a lenini vonal iránt is. Tudatosan vállalva a dialektikus materializmust is, személyes attitűddé válik számára az elmélet és gyakorlat egységének képviselője. A mozgalom tudatosodása érdekében ír, vitázik, tanít: magas szakmai szintű írások sorozatával tűnik ki, de ha kell, "népszerű kifejtésre" is vállalkozik. Ilyen jellegű, "Lenini dialektika" címet viselő írása sem pusztán egy azonban a korabeli brosrák közül. Ha vannak is benne egyszerűsítések, a korra jellemző tévedések, a lenini örökség számos mozzanatát máig is tanulságosan, elemzően vázolja: azok a munkások, diákok, párttagok és pártonkívüliek, akik e könyv alapján "szeminarizáltak", valóban közelebb jutottak a gyakorlat elméleti elsajátításához.

Varjas Sándor a kommunista tudós-filozófus magas erkölcsi szintű példakép is lehetne. Ugyan mindössze egy kisebb tanulmánya szól közvetlenül az erkölcsről, mégis el tudta kerülni a moralizálást. Izgatták ugyan az erkölcsi kérdések s etikai paradoxonok nyugtalanították, ezek azonban nem vezettek nála a "tett halálához". Tette, amit — mint kommunistának, marxista filozófusnak — tennie kellett: az iskolában és a munkagyűléseken, az egyetemen és Horthy börtönében, itthon és a Szovjetunióban.

Tettei közül számunkra mégis elméleti tettei a legfontosabbak. Ezek ránk maradtak, olvashatók, elsajátíthatók, történetileg értékelhetők. Erényei és eredményei, de hibái és hiányosságai is szólnak a mához. Álljon itt ezért végül Varjas Sándor máig földerített munkáinak bibliográfiája.

BIBLIOGRAFIA

1908

1. A szimbólumról; 1908 április (Kozma Lajos "Utolsó ábrándok" c. rajzfüzetéhez írott utószó)
2. A kategóriák transzcendentális levezetése; Breuer Ármin kiadása, Budapest 30 oldal

1909

3. Az aesthezis alapproblémája; Művészet 1909, 147–159. o.
4. A költői és a festészeti szimbolizmusról; Művészet 1909, 312–314. o., 1911, 214–226. o.

1910

5. A logikáról; Alexander Bernát Emlékkönyv 1910, 68–88. o.
6. A művész lélektana; Uránia 1910, 53–58. o.
7. A történelemről; Uránia 1910, 437–440. o.
8. Simmel szociológiája; Huszadik Század 1910, 310–317. o.

1911

9. Freud elmélete az aesthezis keletkezéséről; Művészet 1911, 319–334. o.

1912

10. A Freud-féle pszichoanalízis; Huszadik Század 1912, 207–224. o.
11. A freudizmus kritikája; Huszadik Század 1912, 574–583, 710–718. o.
12. Az impresszionizmus; Művészet 1912, 3–20. o.

1913

13. Az impresszionista forma; Művészet 1913, 266–279. o.
14. Az álomról. Freud álomelmélete; Budapest, Modern Könyvtár 256–258. sz.
15. A taburól, az elnyomásról és az engedelmisségről; Szocializmus 1913, 328–334. o.

1914

16. Az entuziasztikus képzetek és a képzőművészetek; Művészet 1914, 202–211. o.
17. Johann Gottlieb Fichte; Huszadik Század 1914, 218–221. o.

1915

18. Az észrevevés fenomenológiája; Athenaeum 1915, 83--101. o.
19. A háború a pszichoanalízis szempontjából; Huszadik Század 1915, 340--350. o

1916

20. Bolzano és a "Wahrheit an sich"; Athenaeum 1916, 275--296. o.
21. A háborús szenvedélyek növekedése és fogyaása; Huszadik Század 1916, 244--260. o.

1917

22. Újabb adalékok a szemlélet logikai elméletéhez; Athenaeum 1917, 251--268. o.

1918

23. A logika és a tudat axiomatikus elmélete; Athenaeum 1918, 171--188, 248--265. o

1919

24. Marx mint filozófus; Athenaeum 1919, 120--127. o.
25. Marx és Engels életrajza; Közoktatásügyi Népbiztosság kiadása, Budapest, 27 oldal
26. Az agitátorképzés célja; A Közoktatásügyi Népbiztosság kiadása, Budapest, 11 oldal
27. A marxi közgazdaságtan elemei (Előadás 1919. július 15-én); Budapest, 7 oldal
28. Az értéktöbbletráta és profitráta (Előadás 1919. július 17-én); Budapest, 21 oldal
29. Az 1848-iki forradalom és Bonaparte államcsínye (Előadás 1919. július 7-én); Budapest, 18 oldal

1923

30. Formális is dialektikus logika; Pod Znamenem Marksizma 1923. június--július, 207--227. o.

1924

31. Marx mint matematikus. Adalék a marxi dialektika fejlődéséhez; Internationale Presse-Korrespondenz für Politik, Wirtschaft und Arbeiterbewegung 1924, 29. sz., 650--652. o.

32. A filozófia története és a történelem marxista felfogása (Előadás 1924. június 10-én Moszkvában a Kommunista Akadémián); Vesztnik Kommunističeszkov Akademii, Moszkva 1924
33. Válasz Milonov elvtársnak; Pod Znamenem Marksizma, 1924 december, 283--291. o.

1925

34. Arról, hogy miként nem kell bírálatot írni; Pod Znamenem Marksizma 1925. május--június, 215--237. o.

1926

35. Az újkori filozófia története. Racionalista idealizmus és materializmus (Első kötet, 1. rész); Moszkva--Leningrád 1926
36. Az újkori filozófia története. Empirizmus, materializmus és szenzualizmus rendszerei (Első kötet, 2. rész); Moszkva--Leningrád 1926
37. A freudizmus és annak kritikája a marxizmus szempontjából; "Dialektika a természetben": Gyűjtemény a természettudományok marxista metodológiájáról. Első kötet, Állami Timirjazev Tudományos Kutató Intézet, Szevernüj Pecsatnik, Vologda 1926

1927

38. A filozófiatörténet monista nézetei és annak vitás kérdései; Pod Znamenem Marksizma 1927. január, 142--164. o
39. A jelenkori fizika néhány problémája és a dialektikus materializmus; "Dialektika a természetben": Gyűjtemény a természettudományok marxista metodológiájáról. Második kötet, Állami Timirjazev Tudományos Kutató Intézet, Szevernüj Pecsatnik, Vologda 1927
40. A közoktatásügy tíz éve a Szovjetunióban; Új Március 1927

1928

41. Logika és dialektika; Goszizdat, Moszkva--Leningrád 1928
42. Lenini dialektika. A dialektikus materializmus filozófiájának népszerűsítése Lenin művei alapján; Goszizdat, Moszkva--Leningrád 1928
43. A dialektika általános törvényszerűségeiről Engels: A természet dialektikája c. könyvében; "Dialektika a természetben": Gyűjtemény a természettudomány marxista metodológiájáról. Harmadik kötet, Állami Timirjazev Tudományos Kutató Intézet, Szevernüj Pecsatnik, Vologda 1928

1931

44. Rosszul címzett bírálat; Pod Znamenem Marksizma 1931. január—február, 77—81. o.

1934

45. A marxizmus—leninizmus néhány elvi kérdése és azok mehringi felfogásának bírálata. F. Mehring: Marx Károly élete és tevékenysége; OGIZ Állami Társadalomtudományi—Közgazdasági Kiadó, Moszkva—Leningrád 1934

(1971)

- (46.) Válogatott filozófiai tanulmányok. Oroszból (és németből) fordította, összeállította és szerkesztette, a bevezető tanulmányt írta Selmeczi József; Akadémiai Kiadó, Budapest, 472 oldal

РЕЗЮМЕ

Клара Ковач: Знанием, верой: Шандор Варйаш 1885—1939

Статья характеризует деятельность венгерского философа-марксиста Ш. Варйаша в связи с выходом в свет сборника о нем. (Издание кафедры философии Естественного факультета Университета им. Этвеша). Автор уделяет внимание главным образом некоторым моментам теоретической деятельности Варйаша, которые сохранили свое значение до наших дней. Такими являются его ясность и умение поставить кардинальные теоретико-мировоззренческие вопросы, напр., отношение между бытием и сознанием, онтологией и гносеологией; проблемы мировоззренческих последствий новых результатов естественных наук; методологические аспекты естественно-научного и социального познания. Эти последние связываются у него и с вопросами логики, методологии наук и

необходимости переосмысления серьезных проблем истории философии в духе марксизма—ленинизма.

Что касается его метода критики буржуазной философии, стоит подчеркнуть, что он вел полемику именно с "умным идеализмом", с теми мыслителями и философскими мнениями, которые умели поставить реальные проблемы, но не сумели правильно ответить на них. Он основательно критиковал кантианство (из-под влияния он сам и освободился), методологию неокантизма, феноменологию Гуссерля. Варйаш не был кабинетным мыслителем, его характеризовало единство теории и практики, философской культуры и политической, коммунистической сознательности.

Статья приводит библиографию работ философа, состоящей из 46 названий.

DOKUMENTUM

A CINIKUS MIKSZÁTH

Karácsony Sándor

BEVEZETÉS

Németh László magyar bűneink felsorolása közben az anekdotázásra is rákeríti a sort, azt állítván róla, hogy ez is egyik nemzeti vétünk.⁺ Hűséges olvasó vagyok, kegyeletes szívvel veszek tudomásul mindent, amit nyomtatott betű állít, első intrádára hiszem is szentül, különösen, amit nagy írók erősítgetnek.

Most is így jártam. Az volt a benyomásom, végre-valahára megtaláltuk az okát, miért nem volt soha, s miért nincs máig magyar filozófia, mert nincs és nem is volt, mi tűrés-tagadás. Hát ezért nem volt és ezért nincs: az anekdotázás átkos szokása mián. Ez az oka, hogy képtelenek vagyunk a finom elvonásokra s absztrakciók híján a filozofálás nem vérbeli szükségletünk, nem is kenyerünk aztán. Legfőbb ideje, hogy leszokjunk erről az alantas szellemi szórakozásról.

Az ám, ha lehetne. Mert hamarosan előmerészkedett emlékezésem aljáról egy szerény ellenérv és ennek a világánál egykettőre rákényszeredtem valamilyen dere. De hát... szerencsétlenkedett elő belőlem az enyhe kétely: minduntalan és mindenokvetlen hiba, bűn, vétek és tökéletlenség az mibennünk, ami sajátosság?

Majd sorjázni kezdtek előfelé kételyeim mind. Tréfán kívül, kötelesek vagyunk absztrahálni, ha filozofálni akarunk? A keletiek "virágos" beszéde csupádonscupa számárság és alacsonyrendűség? Végül jött el a legeslegnehezebb dió, vagy hogy másképpen anekdotázzam, a valóságosan legöregebb ágyú: igazán nincs magyar filozófia, csak azért, mert "prózában" csakugyan nincs?

És most egyszerre kénytelen voltam -- mint annyiszor már -- megint másképpen látni a dolgokat, holott legjobbaink emígy, egyébképpen látják.

1. Nem muszáj absztrahálni a magasabb rendű gondolkozás rendjén csak azért, mert a nyugat-európai népek általában véve úgy szokták. A magyar jelentéstan tanulságai szerint a magyar jelentések mélyén úgyis objektív és

primitív ős-szemlélet nyilvánul. A magyar nyelvbeli "tétel", a mondat tartalmaként amúgy is szereti a "képeket". Miért ne lehetne folytatásképpen a magyar gondolatlánc, a nyelvi szillogizmus keretében meg anekdotázni? Ős-szemlélet, kép, anekdota, sokkal logikusabb és szerveesebb összefüggést mutat, mintha azt erőltetném, hogy a jelentés az elvonás felé tendáljon, a magyar mondat lehetőleg ne képeken, hanem alá- és mellérendelő kötőszók "értelmén" forduljon, az "okoskodás" is elvont kategóriákat erőltessen.

2. A keletiek példája is a mi igazunkat bizonyítja. A Biblia tele van parabolával. De ugyanígy tele van velük a török, arab, perzsa, kínai és hindu irodalom meg a közbeszéd is. Nem lehet pedig azt állítani, hogy keleti filozófia ne volna. Csak abban az esetben lehet ezt mondani, ha előzőleg be nem valottan felállítom azt az egyébként be nem bizonyított és be sem bizonyítható tételt, hogy a filozófia az európai vagy éppenséggel a német, esetleg éppen csak a kanti filozófiával egyenlő.

3. Végül magyar filozófia is volt és van, hogyne. Csak éppen hogy nem a magyar tudomány területén van a lelőhelye, hanem a magyar klasszikus költészet egyes remekeiben. Két oka van ennek. Az egyik az, hogy tudományos téren eddig nem leltünk úgy magunkra, mint irodalmi életünk során. Még mindig az utánczók másodlagos szerepére vagyunk kárhoztatva. Elhisszük tehát, hogy a filozófiának három lényeges előfeltétele van, különben nem filozófia. Filozófiatörténetnek, filozófiai rendszernek és absztrakt gondolkozásnak kell benne lennie, mert tőlünk nyugatra ezt nevezik filozófiának. Ez az egyik ok. A másik ok nem másokban, hanem mi magunkban rejlik. A mi lelki életünk nem agyonkategorizált és agyonkonzervált, hanem egységes és élő. Bennünk nem vált szét tudás és költészet. A mi igazi tudósaink mindig költők is egy kicsit, költőink viszont tudósok, nem csak műkedvelők. Ha tehát tudományos életünkben a filozófia magyar módja tele van gátlással, meg van félemlítve és nem is nagyon merészkedik elő, annál bővebb buzgással tör fel a filozofáló kedv a költők klasszikus alkotásaiban. Itt nincs, nem is lehet gátlás. Mindaz, ami hamisíthatlan és örökértékű költészet, az a maga egészében és valóságában filozófia is mindig egy kicsit.

4. A magyar "anekdotázás" adottság és alkat tehát, nem levethető és más-sal felcserélhető lelki ruha. Egészen mélyről érzett, meg nem másítható gesztusa eszünk járásának. Ha valaha baj volt nálunk az anekdotázás miatt, bizony sohasem "miatta" volt az a baj, legfeljebb "körülötte-mellette". Az volt a baj, hogy az anekdota jelképi ereje, "művészi" értéke juthatott szerephez csak, "jel"-volta, gondolatrendszerének érvénye nem. Ne feledjük, hogy Hány János jelképi hadvezérsége némi összefüggésben jelenik meg azzal a ténnyel, hogy a magyarok az idő tájt nemigen vihették a generálisságig, leg-

feljebb ha magyarságuk megtagadásának az árán. Szegény magyar anekdokta is így van valahogy. Vigasztalódásul, tűrőmfű helyett, irodalmi formában anekdotázhatunk csak, mert mint gondolkozásunknak alapformája, filozófiánknek nyelve, ma még nem "értvényes" az anekdota. Az is igaz másfelől, hogy "értelmi" színvonalunk éppen ezért lehetne kissé magasabb is, mint amilyen valójában.

5. Ez az igazi baj, a valódi "nemzeti vétek", nem az anekdotázás. Az, hogy elhisszük alacsonyabb rendű voltunkat és belenyugszunk a közhelybe: bizony nehezen lehet bennünket kulturálni. Eszünkbe sem jut, hogy egyetlen lehetősége európai műveltségünknek az a ma még utópiának látszó, de alapjában véve rendkívül egyszerű kis stílusváltozás, ha megunván az idegen rendszerekben végbemenő sikertelen "művelődést", egyszerre csak a magunk sajátos rendszerében kezdünk mozogni. Anekdotázó magyarok merünk és tudunk lenni. Azonnal emelkedni fog műveltségünk színvonala és megszületik végre-valahára az igazi magyar filozófia is.

I. A "CINIKUS" MIKSZÁTH

Még ma is annak tartják. De különösen életében emlegették sokat a cinizmusát. Azóta mintha derengene már egyeseknek, hogy valami egyébről lehet szó esetében. 1910-ben azonban, pontosabban az 1909. év végén, a Mikszáth-Almanach megjelenésekor, az utószó pálámpublice, mégpedig a saját portáján is úgy emlegeti az előszó jubiláns íróját, nagy szeretettel és feltétlen tisztelettel ugyan, mindazonáltal rendületlen meggyőződéssel, mint a "nagy cinikust".

Nem akarok én ezzel a hiedelemmel szembeszállani ezúttal, minek is teném. Szél ellen nem lehet. Ár ellen is bajos. Azonkívül, mintha volna némi igazuk az így vélekedőknek. Ellenkezőleg. Szálára szeretném szedni ezt a bizonyos cinizmust, a Mikszáth cinizmusát, és megvizsgálni apróra, mi igaz belőle, mi nem, főképpen pedig, mi rejlik a mélyén. Úgy lesz az valahogy, az az érzésem jó eleve, hogy el van bűjtatva valami alája olyan jól, hogy nehéz rábukkanni avatatlan, vizsga tekinteteknek és azért a valamiért rovdott egybe az egész felépítmény.

Kezdem úgy, ahogy egyébkor nem nagyon szokásom. Kiválasztom egy jókora, de azért mégsem túlságosan hosszú elbeszélését és sorba veszem a mondanivalóját. Ahol cinikus megjegyzést találok, gombostűhegyre tűzöm. Az összegyűlt esetleges anyag birtokában és segítségével cserkészni indulok Mikszáth-oeuvre-szerte, meggyőződnöm felőle, vajon nem véletlenül volt-e az esetleg

tendenciózusán kiválasztott anyagban mindaz, ami benne találtatott. Ha azután az derülne ki, hogy igazán a tengervízből volt az a csepp mustra, törhetem a fejemet rajta, mire jó hát az egész, micsoda igazi mivoltában az a sokat emlegetett Mikszáth-féle cinizmus. Azt jó előre kijelentem, hogy célzatosan esett a választásom A demokratákra. Feltehető ugyanis, hogy ebben a félig-meddig politico-társadalmi tárgyú novellában elegendő számú adat akad arra való nézvést, hogy induláshoz jellemző, sajátos és tanulságos lehessen.

II. MIKSZÁTH CINIZMUSA "A DEMOKRATÁK"-BAN

Mindjárt a harmadik bekezdésben rábukkanunk egy passzusra, ami már jellegzetesen "mikszáthos". -- "Nem okos világ ez a mai. De hát iszen a tegnapi se volt okos. És bizonyára nem lesz az a holnaputáni sem. Ebben van valami vigasztaló." A kiemelés tőlem származik. Nyilvánvaló a cinizmus, mert "ebben" bizony semmi vigasztaló nincs.

Az elbeszélés hőse, Molnár Pál, "olvasta Voltaire-t, Rousseau-t, olyan bolond tanokat szítt föl, hogy a tekintetes vármegye megijedt tőle, veszedelmes egy fickó, ne legyen itt láb alatt, felküldte Pozsonyba követnek". A kiemelés ezúttal is tőlem származik, s ettől kezdve legtöbbször mindig is, úgyhogy inkább azt jegyzem külön meg, ha az írótól származnék esetleg. Aki a furcsa logikában nem fedezné fel azonnal a cinizmust, annak talán segít a nyomon követő passzus: "Ha nem lett volna nemesember, becsukják a vármegye tömlöcébe -- ezzel lett volna vége."

A következő bekezdés nem politikai természetű, de változatlanul maliciózus. "Hogy volt, hogy nem volt -- régen elhaltak már azok az öreg asszonyok, akik apróra tudták -- ... leveleki Molnár Pálba beleszeretett egy grófkisasszony." A következő mondatban: "a komtesz nagyon szép volt, és Molnár Pál csak nagy demokrata volt és nem egyszersmind nagy számár".

Még a mitológia is rosszul jár. "A huncut kis Ámor különben is segített rajtuk. Nagy esze van annak."

"A grófkisasszony apja... heves szerelemre gyulladt..." Ezt a tényt szerzőnk a következő megjegyzésével kíséri: "A vén ló nagyobb botlik, mint a csikó." Nemsokára az ördögöt aposztrofálja az apa, az író hozzáteszi: "Az ördög pedig engedelmeskedik a nagy uraknak." A következő lépés sértegetni akar. "Én az ördögöt híttam, amice, de maga csak egy Molnár. Megbolondult kend?" E legutóbbi kiemelés az íróé, hogy nyomban hozzátehesse: "A 'kend' pedig nagy sértés volt azon időkben egy gróftól, még ha demokratának mondta

is." Rádupláz minderre a következő mondat: "Mert a demokrata is ilyen volt azon időkben."

Most "személyes sértés" következik. "Elfogták erőszakkal a követtársai. Pulszky Ferenc (tőle tudom ezt a történetet) és Kruplanitz, kinek a nevére ez a kádencia keringett: Der Ablegat Kruplanitz, Ohne Geist und ohne Witz."⁺ Az írónak, mint láthatjuk, a képviselőkről általában, a Molnár Pál lefogásáról és Pulszky Ferencről egyformán megvan a véleménye.

A következő kitétel újfent az arisztokraták ellen való: "a grófnak olyan szakálla, olyan arca és olyan nevé volt, mint a kecskéé". (A kiemelés ezúttal ismét Mikszáthtól ered.) Most valóságos pergőtűz következik. "Megmozdulnának az őseim csontjai." "Mit törődöl te azokkal a csúnya csontokkal, ... hadd mozogjanak." Menjünk Pestre. "Ugyan eredj, ott a Széchenyi miatt reszelném." A grófra nagyon hatott a dolog, "a haján keresztül beszívárgott a szívébe, mert a kis Viganauz folyton a hajában babrált s ez jól esett a vén kecskének". Milyen nemes gesztus volna másnap a párbaj után, ha nem tudnók, hogy a gróf a szeretője miatt akar szabadulni a lányától is, a riválisától is, mondván: "Látom, fiú, mind a kettőnknek a vérét. Biz' Isten, semmivel sem kékebb az enyém." Túl a fejezetjelző csillagon: "az arany feloldódik a sósavban és a salétromsavban, ... a főrangú kötelék pedig feloldódik a szerelemben -- de nagyon melegnek kell lennie."

Most egy hosszabb részlet következik. Ideiktatom, mert iskolapéldája a cinikus mondatfűzésnek. "Lehetetlenség volna róluk történetet írni, ha az öreg gróf meg nem hal. Az öreg gróf azonban meghalt. Nem ugyan mingyárt, hanem vagy tíz év múlva. Nem valami regényesen, nem is Viganauz miatt -- ki tudja, hányadik határon és hányadik kézen járt már akkor a kis Viganauz! Egyszerűen meghalt cukorbetegségben. Mindég szerette öméltósága az édeset."

Ezúttal a prókátorok kapják meg a magukét. "Mindegyik magával hozta az ügyvédjét is, a legszájasabbat, akit ösmer. Hát ez éppen elég volt, hogy ha a legvilágosabb is a helyzet, összevissza zavarják a disputáikkal."

A főrangú sógorok most ismerik meg Biri grófné közönséges nemesi férjét. "Ah, maga az -- mondá Z. gróf nyaffogó hangon és föltette monokliját. -- Áh, áh, áh! F. báró leereszkedően nyújtotta oda a balkeze két ujját. Szaperlott, az új sógor. Szaperlott. (Az ujjával pattantott, aztán megfordult.) No, mindegy. A harmadik sógor a bemutatásra meg se mozdult, csak a szemét hunyta be és a fogain keresztül hápogta? Avnyav, tyavav tyav."

A harmadik sógorra egyébként több mondatot pazarol az író. Róthajú, fonnyadt alak, akinek "zu kedves" a Spitznaméja a főrangú körökben. "Hanyatt feküdt a pamlagon és... mopsz kutyájával játszott. A kutya ugrált a

hasán, a sógor pedig csiklándozta a kutya hasát." Az író külön megjegyzi: "Roppant mulatság volt az."

Az "avnyav tyavav tyav" sem viszi el szárazon. "A feleségén kívül senki sem értette, amit mond. Csak a grimaszai és kézmozdulatai után lehetett a környezetének kitalálni. A nagy nyeglesége miatt semmi emberi nyelvet nem beszélt." (Most következik a cinizmus.) "Különben főispán volt egyik felvidéki megyében, állása betöltésében nem mutatkozott semmi kívánnivaló."

Megint figyelemre méltó jelenet jön, a báró sógor és Molnár párbeszéde. "Sok pénze fogja lenni, Herr von izé -- Kovács." Molnár a nevem. "No mind-egy. Also Molnár... Mit fogja csinálni, barátocskám, azzal a sok pénz? Hm. Mit?" Én nem vagyok az ön barátja, hallja-e? "Quel diable! No és miért nem?" Mert én nem szoktam majmokkal barátkozni. A báró sógor kacagott, úgyhogy polkát járt a teremben a nagy kacagásban. Dőlöngélt jobbra-balra, mint egy részeg szúnyog. "Hahaha! Hörst du, zu kedves! Ein Cavalier!" A "zu kedves" ásított egyet "s valami artikulálatlan hang megint hallatszott, de nem bizonyos: a kis mopsz nyiffantott-e vagy ő".

A továbbiakban a Molnár ügyvédjének a neve kerül terítékre. Mali Péter. Jó prókatori név; ha magyar világ volt, az á-ra tette az ékezetet és akkor magyarul hangzott Málynak, ha ellenben rossz idők jártak (s többször jártak ilyenek), az i-re tette az ékezetet, lett Malí (tótul: Kiss).

A név után a foglalkozást cirógatja meg egy kis gyengénszúróval. "Mályt nem lehetett megakadályozni, hogy vagy húsz indokot még fel ne soroljon... A szakma, szakma. És a handabanda a szakma kiegészítő része. A jó fiskálisnak nem elég csak az okos argumentumokkal élni, azzal a hittel kell a kérdést kezelni, hogy a bírák nagy számarak."

Még a természetnek is jut egy legyintés. "Az alföldi lombok más betegségben szoktak kimúlni, mint a felföldiek: ezeket a perzselő meleg öli el, amazokat a csípős őszi dér. De nekik az mindegy." Nemcsak a flóra, a fauna is az emberekre emlékezteti. A fiait háttal a gyepre fektető anyagólya látán így bölcsekedik: "Az anyai szeretet ezekben a keskeny, agyvelőnélküli madárfejekben is megtermi a furfangos ötleteket." (Nesze neked: emberi furfang.)

Utazás közben. "Sokszor voltak idegenek, akikkel mulatságos volt még akoriban beszélgetni -- most már minden megvan a Baedekerben. Utazni nem is érdemes -- a világ uniformisban jár. Ugyanazok az indóházak itt, amik a világ másik szélén, ugyanazok az utasok, ugyanolyan sipkákkal és plédekkel." Megint a honi viszonyok kapnak ki, Molnár naplójából. "Mindeneket elhittek nékem jártomban-keltemben, csak aztat nem, hogy nálunk a juhokat fejik, és

hogya a kalocsai érseknek háromszázezer forint évi jövedelme legyen." Mindegy egyébként a cinikusnak, rosszat ostromoz-e vagy jót. "Molnár Pál elvezette feleségét a csatornához, és így szólt azon időnek pátoszával -- senki sem volt attól ment --: Hát most már itt vagyunk, édes jó hitvesem, a válpontnál." Ez a kép is cinikus, akármilyen szép: "Az őszi napsugár sárgás vásznakat terített ki a tenger ezüst mezőjén. Minden csak úgy folyt, éppen úgy, mintha nem is venné észre a fönséges közömbös természet ezt a kínos jelet."

A nemes vármegye elhatározta, hogy Molnárt olajba festetik a nagyterem számára. "Hadd írjon viczenótárius a Barabásnak." ("Barabás" nekünk ma már több, mint "a Barabás" volt annak idején. Itt viczenótárius uramba költözött az író cinizmusa.) Bár nyomában utána nagy megtiszteltetés a vicze szó a Magyar Kurír híradásából közölt idézet szerint: "milyen különös, hogy egy nemes ember, aki nem ölt és nem lopott, elmégyen idegenbe, amerikai söpredék népek közé, holott idehaza viczispán is lehetett volna."

Bizony az amerikai reklám sem marad kikezdetlen. "Nagy falragaszok hirdették naponkint, hogy itt és itt olcsóbban adják ezrét. Bosszús lett Mr. Molnár... kihirdetvén még nagyobb falragaszokon, hogy nála ingyen kapni téglát. (Volt elég tőkéje az ilyen elmésségekhez.) Erre az építkezők megválasztották a városka első polgármesterének, a téglagyárosok szétfutottak... Amely mozdulatra ismét úgy mozdult Mr. Molnár, hogy egyedül maradván a helyszínén, tetszés szerint emelé fel a tégláarakat."

Itthon templomokat és iskolákat építtet az amerikai milliomos, honi jövedelmén. "Mondják, hogy a templomok úgy néztek ki a terveken, mint a milánói dóm, a természetben ellenben olyanokká változtak, mint egy oláh kápolna -- de hát iszen sokat mondanak, ami nem igaz." Ez az egy azonban mintha igaz lenne, mert a nagy cinikus még egyszer visszatér rá, mikor Molnár véglegesen kijelenti, hogy nem tér haza többet. "Amit elolvasván Mátyék, lőnek a templomok még nagyobbak a tervrajzokon s még kisebbek a természetben." Igaz, hogy már első ízben is ott a vigasztalás: "És végre is, mit törődjék az effélével egy milliomos?" Olyan szépen, kibékítően folytatódik: "Neki megérté a pénzt az az öröm, amit a jószághormányzó leveleiben egy-egy ilyen passzus okozott: "Áldják, emlegetik szerte a hazában." És milyen kiábrándítóan, lehűtően végződik: "Pedig bizony nem emlegette őt a kutya se. Volt itt egyéb emlegetnivaló."

Császárság-e vagy köztársaság, mindegy az a cinikusnak. "A debreceni országgyűlésen kikiáltották a köztársaságot. Somogyi Antal közbekiáltotta: -- Félek, nem sokáig fog tartani! De megfelelt neki Majercsik Ferenc, akit

'tót Robespierre'-nek csúfoltak egymás közt: -- Ha csak tartja egy-két ezerévig, az se nem semmi." A folytatása? "Nem volt már itt semmi fényes, csak a zsandárok sisakja." Ebbe a hangulatba fulladnak a Molnár-féle templomok. "Kellettek is itt már az Isten számára házak! Hisz ő is elhagyta az országot." Egészen addig, míg "kiféradt a király balkeze, s kezdte apródonként visszaadogatni a jobbójával, amit elszedtek. Egyszer csak azt a port kezdték tartani a legjobb illatúnak, amit a száműzöttek hoznak haza a csizmatalpaikon."

A beütött magyar világ sem nagyon imponál Mikszáthnak. Kiábrándult szeme élesen látja, hogy a lényeg nem változott. "Csodállak" -- írja Molnár a miniszternek, ki főispánsággal kínálja meg --, "hogy én jutottam eszedbe. Hát már kifogytak volna az összes grófok és bárók országotokban?" Nemcsak a politikával nincs megelégedve. "Egy testes kötet munkát írt a demokráciáról és beküldte az Akadémiának. Hogy jó volt-e? Nem tudom. Nem olvasta azt senki. De nem lehet valami nagyon jó, mert az Akadémia neki ítélte a nagydíjat." Még egy kis mellékes gyanúsítással is megspékeli az elítélő véleményt. "Mert tudja az Akadémia, mitől döglök a légy. Biztos volt, hogy Molnár Pál megtízszerezve küldi vissza a díjat ajándéknak."

Az "Extra Hungariam" ott kap dőfést, mikor az amerikánus magyar időmúlásáról így emlékezik az író: "sok víz lefolyt azóta a Mississippin." Egy kicsit alább: "ámbar még akkortájt nem esett Amerika olyan közel Liptó-Szent-Miklóshoz, mint most". Mikor minisztert akarnak csinálni Molnárból, F. bárót küldik hozzá, akivel haragban van. "Az jó lesz, gondolta a kormányelnök, mert sógora." Siet is hozzátenni az író nagy csúfondárosan. "Ez az a hagyományos 'eltalálás' a felsőbb köröknél." Még csúfondárosabb a bársonyszékre tett megjegyzés. "No de most már megmozdul a leveleki Molnár Pál, ha magyar tejet szopott. A piros szék! Még talán a halottak is felugrálnának a magyar temetőkből, ha elkiáltaná magát a temetőőr: Aki miniszter akar lenni, keljen fel!"

Mennyire nem változott semmi, a sógor-bárón látni leginkább, aki a "magyar" világban változatlanul németül jelent a kormányelnöknek: "Der ist ein dummer Kerl." Kosár? "Ja, Exzellenz. Makacs fej... Eiserner Kopf... nem jön haza soha."

Néha csak egy zárójelben tett megjegyzés árulkodik a cinikusra, pedig az is csak idézet, falubeliek után betűhíven. "Nagyon szépen írhatta meg a nótárius uram (meg kellene aranyozni a kezét), mert a grófnő szemét elborították a könnyek."

Még a szegénységen is ráér csúfondároskodni. "Könnyen kitalálhatta volna, hogy mit vigyen. Nem volt egyebe."

Néha a metafora cinikus. "Volt nagy sürgés-forgás a megyében a pártok közt. Mindenik szerette volna megnyerni. Egy Krózus a megyében! Az lesz a skiz. Az pedig nem közönyös, hogy melyik partnernél van a skiz." Ez a hasonlat is cinikus egy kicsit: "Ügyszólván el sem hagyta a nagy-gyönki kastélyát, mint ahogy a pápa nem hagyja el a Vatikánt." Mikor Brone úrban társat lel: "Átjárogattak egymáshoz, kicserélték az eszméiket a szép téli estén, és bámulták egymást." Mikor aztán kiderül, hogy "A papa nemesség után jár", Molnár Pál kiábrándulva fordult vissza: "Ejnye, ejnye, már megint csak egy demokrata van a megyében."

Szinte nincs egyetlen mozzanat sem megjegyzés nélkül. "Meghalt az alispán úr. Nem ideáért halt meg, ahogy pedig mindig ígérte a tekintetes úr a beszédeiben, hanem tüdő-vizenyőben. Mindegy." A labanc és kuruc politikai pártállás igazságosan ki van pellengérezve, egyik úgy, mint a másik. "A szabadelvű párt jelöltje sógora a főispánnak, tehát hallatlan pressziók lesznek." A függetlenségi párt jelöltjének nagyapja pedig nevezetes közbeszólást engedett meg magának kilencven évvel ezelőtt, s "a mostani alispánjelöltre is ez a hajdani közbeszólás vetett méltó fényt a ragyogó múltakból". (Volt-e pipa a szájában? -- ti. a palatinusnak, az installációján.) Saját felkezetét sem kíméli Mikszáth, megjegyezvén: "Volt egy csomó semleges, se ide se oda nem tartozó bizottsági tag (a lutheránus vidékekről)."

De hogy a tanügy se maradjon ki, szerepel Mráz József, a magyar irodalom tanára. Tekintélye nem lehet nagy, mert a parasztkortes komázik vele. Tudománya sem, hiszen "a ráncok fel s alá futkostak azon a szűk területen, amit közönségesen Mráz homlokának szokás nevezni." Stílusosan, magyartanár létére így fogalmaz: "Utca, nem utca. Tudomány nem zseniőrizza színhely." Annál nagyobb a hiúsága. "A jeles tanügyi bácsi mindenütt a saját énjét látta, mindenütt ebből indult ki, s mindent ebből a szempontból ítél meg. Vizsgai dolgozatul is ezt a témát adta fel: Mráz József és a nevelésügy."

Mikor aztán Bőr Kristóf, a fönti parasztkortes a nagy demokratát is megszervuzpalibácsizza, "Leveleki Molnár Pál szemeit elborította a vér erre a szentelenségre. Egy paraszt meri ezt tenni! A leveleki Molnárok egy sarjával. Eh -- dörmögte az öreg és nagyot csapott tenyerével a bőrülésre. -- Nem lehet mindent elviselni." Nem bizony, tekintetes leveleki Molnár Pál úr -- jegyzi meg az író gúnyosan. "Mert úgy áll a dolog, hogy az anyatejjel beszítt őstermészet megjelenik egy komoly percben, és amit ön ötven esztende-

ig beszítt a könyvekből, azt ő egy mozdulatra letörüli egy láthatatlan szivaccsal. Igen, az a tej."

Nem hisz egyébként a szerző Amerika demokráciájában sem. "Úgy vettek már ott minket" -- kottyantatja el egy alkalommal hősét --, "mintha az első hajón jöttünk volna be." Le is csap az elszólásra késedelem nélkül. "Óhó! Tehát Amerika is? Az első hajó! Hát ott is differencia az ilyen? Csak mindössze a kifejezésben van különbség. Mi úgy mondjuk: Mintha Árpáddal jöttünk volna be. Hahaha -- az első hajón... Jó éjszakát magának, tekintetes Amerika." (Mindkét kiemelés Mikszáthtól való.)

A második demokrata történet, mely az "Ugyan eredj a Rákóczi-dal" címet viseli, egészen hasonlatos az elsőhöz. Mindjárt a kezdő szakaszban azt olvashatjuk, "akadt egy kegyetlen Málnay, aki a saját feleségét lefejeztette...", de ezzel a megjegyzéssel: "amihez végre is semmi közünk. Hiszen az övé volt az asszony." A következő Málnay kijelentette: "Ha csak egy lélek is volna önök között, aki nem akar, tessék, álljon elő, és én akkor nem vállalom el az alispáni tisztet." Soha egyetlenegy lélek se állott elő -- teszi hozzá az író --, jól tudta, hogy az ittas kortesek rövidesen agyonütnék. Nemcsak a vármegye ellen való ez a kijelentés, a nagyhangú frázisokat is kellő értékükre devalválja. Ha azonban a nagy hangból még maradt volna valami, agyonüti a harmadik Málnay gyémántgyűrűje, mely "majdnem a szemevilágát veszejtette a szemben ülő császárnénak. Üzent is a császárné: szépen kéreti, legyen szíves a gyűrűje követ befelé fordítani. Gáláns ember lévén a tekintetes úr, hát megtette." Az engedély nélkül dohányt termesztő Málnay gravámenje következik eztán, aki jegyzőkönyvbe véteti, hogy "őt nem kötelezik még az alkotmányos törvények sem, ő azt ültethet a saját földjébe, amit akar, mivelhogy az alkotmány csak valami későbbi dolog. A föld már régebben az övé volt." (A dőlt szedés Mikszáth eredeti intenciója itt.)

A következő kijelentés magának Mikszáthnak a relativitásáról szól. "Mi mamelukok jó lábon állottunk a függetlenségi párttal, én nem is tudtam másutt lenni, mint ököztük. Ott üldögéltem velük a folyosón." A t. Ház komolyságát különben a következő mondat is kikezdi. "Málnaynak olyan nagy bajsa volt, hogy kétszer csavarhatta volna a füle körül, s általános feltűnést okozott vele a Házban, ahol sok a léhaság, gyerekeség, és egy nagy orr vagy egy nagy szakáll miatt éppen olyan hamar válik híressé valaki, mint a nagy ész és nagy birtok által. S mert könnyű volt a nagy bajusza miatt karikírozni, az élclaprajzolók felhasználták az arcképét, egyszóval gyorsan lett ismeretes az országban, mint nagy demokrata és nagy rákócziánus."

Zemplén vármegye jut terítékre. "Nemes Zemplén vármegyének eszébe jutott II. Rákóczi Ferenc szülőházát a szokásos márványtáblával megjelölni." Jó késon jutott eszébe — fűzi hozzá az író —, de nem csoda. "Annyi nagy embert hajigált ki Zemplén egy huzamban, hogy az ördög győzze azokat emléktáblázní."

"Végre megtaláltam azt a fennkölt gondolkozású embert — sóhajtott fel nyomban ezután —, aki komolyan érzi, amit mond" (Málnay). "Egész átszellemült lényén a jóság és valami krisztusi szelídség ömlött el. Így képzelem el magamban Tolsztoj Leót."

Elég baj az Tolsztoj Leónak, mert Málnay hamarosan levizsgáztat mind a két eszményéből. Demokráciából Szerencsen, mikor megdühödik a bajuszán összekülönbözött két paraszt okvetetlenkedésén, és ilyeneket mond: "Demokrata a mennydörgős mennykő, de nem én. Sohse is voltam, sohse is legyek. Üssenek agyon, ha még egyszer azt mondom. Utálom a parasztot. Huszonöt bot valamennyire. Huszonöt bot. Huszonöt bot! Szívének az a rekesze, amelyben a demokrácia volt elhelyezve, ha ugyan volt, elzárkózott (legalább erre a napra!), annál nagyobb csapon volt kieresztve a másik rekesz, az, ahonnan a Rákóczi-kultusz bugyogott." Újhelyen azonban baj történik, ellopják a képviselő úr bőrröndjét. Málnay "rettentő haragra gyulladt, benne volt a bőrröndben díszruhája, ősi kardja és négy napra való fehérneműje. Berohant az állomásfőnökhöz, hogy mikor indul visszafelé a legközelebbi vonat, mert ő megy." S mikor valaki megkérdezi tőle: — De hát Rákóczi?, "felhúzta egyik vállát, ajkát elbiggyesztette és kezének egy fumigáló mozdulatával intett: Ugyan eredj a Rákócziddal! Ő se lehetett kóser ember." Az író így bölcsködik a történet befejező mondatában: "a pakktáskája örökre elveszett, de egy igazság előke-rült: hogy a demokrataság a magyar embernél csak hangulat, és sok egyéb is csak hangulat..."

III. MIKSZÁTH FILOZÓFIÁJA NEM CINIKUS

Ismétlem és hangsúlyozom: mintha igazuk lenne azoknak, akik az íróat cinizmussal vádolják. Csakugyan olyanformán van: ebben a világban, Mikszáth világában valóságos vanitatum vanitas-hangulat fogja el az embert. Minden hiábavalóság itt, legfeljebb az a baj, hogy nem egyúttal a léleknek gyötrelme is — és éppen ez a tény mutat nagyfokú cinizmusra. Az író tisztán, élesen, kiábrándult szemmel és tárgyilagos ésszel konstatálja, hogy a világ folyása tökéletlen, benne az emberek gonoszak, de nem haragszik érte. Lettét hagyja, elnézően mosolyog rajta, sőt önmaga is részt vesz benne. Lépten-nyomon elárulja például, hogy tisztában van a kormánypárttal, de azért megmarad

a kormánypárton, sőt a képviselőiséget is elvállalja. Nagy író, de erkölcstelen ember. Nem is lehetnek maradandóak alkotásai. Körülbelül ezek a Mikszáth ellen hangoztatott legnépszerűbb és leggyakoribb gravámenek s a fönti adatok csak erősíteni látszanak azok jogosultságát.

Mielőtt valami érdemlegeset próbálnánk mondani, szögezzük le, hogy a Mikszáth hatvanhetességét vagy Tisza-pártiságát rendesen pártpolitikusok szokták kifogásolni, vagy radikális világnézetű literátusok, tehát változatlanul megint csak pártpolitikusok. Ez az oka, hogy nem veszik észre, mennyire "vanitatum vanitas" Mikszáth számára a 67-es és 48-as politika egyaránt. Sőt a világpolitika is az a szemében, azért vagdalkozik a demokrácia, Amerika és Tolsztoj felé egyformán. Mindegy, melyik politikai párton van az ember éppen, mert minden politikának hibás a kiindulópontja. Egyik sem számol az ember alaptermészetével. Minden politikai magunktartása póz, mert nem változtat meg bennünket gyökeresen. Amíg pedig az ember gyökeresen meg nem változik, marad a régi önző, mindenben csak magát látó és magát szolgáló egocentrikus lény. Pedig hiába: a természet, Isten világa szenvtelen és befolyásolhatatlan. Az ember ügyeskedik, míg meg nem hal, de egyszer mégiscsak meghal, az idő meg telik és folyik tovább, tekintet nélkül az emberre. Isten sem engedi megfogni magát, hasztalan vetünk neki imákkal, egyházzal, vallással fortélyos hálót, hiába akarjuk megismerni is, hogy aztán uralkodhassunk rajta. Ő van, titkon és túl mindenben, ami emberi világ, és nem intézkedik a mi kommandóinkra, sőt nem is hederít ránk, hiába csináljuk a hókuszpókuszainkat. Van és tervez. Tervei érvényesek és érvényesülnek, ha a feje tetejére áll is az emberiség.

Érzi ezt az ember, de a bőréből nem bújhat ki mégsem. Ezért él így, ahogy él: relatív életet. Erőlteti az eszményit, de képtelen saját természetellen cselekedni. És mert az író is ember, és meg kell maradnia embernek, ha írónak akar megmaradni, az ő életébe is beköltözik a reláció: írd meg, amiket láttál. Embert láttál, hát azt írd meg, de Isten szemével láttad, hát úgy írd meg. Engedelmes az író, azért relatív. Ilyen az ember, sokszor ríkató, többször bosszantó, néha felháborító, hogy ilyen, de nem tehetek róla: ilyen mégis. Nem mutathatom másmilyennek, mert akkor moralizálnék, pedig én nem pap vagyok, hanem író. Egyet tehetek: a magamtartásával állandóan képviselem a másik felet. A természetes ember világa fölé odaborítom burának azt, ami kívül van ezen a világon, de mégis kánona neki, a tökéletes: a szépet, igazat, meg a jót, Istent. Nem prédikálom, csak képviselem Istent. Nem vagyok azonos azzal, ami történik, jöllehet magam is ott rángok dróton a tanagrafigurák között. Mégsem vagyok azonos még magammal sem, mert még magam-

mal sem vagyok szolidáris. Sárban fetrengok, fertőben lubickolok, mégsem vagyok disznó, mert nem érzem jól benne magamat. Anyaszülte ember vagyok, de az Isten pártján. Tökéletlenkedem, a többi ember is azt csinálja, mert képtelen vagyok az ellenkezőjére. De közben itt van nálam a mérték és hangzik a mérték igazmondása, hogy amit a többi tökéletesnek tart, arról és megvesztegethetetlenül hirdetem, hogy tökéletlen. Író vagyok nem pap, még kevésbé próféta. Nem az a feladatom, hogy megjavítsam az embereket, vagy hogy valami csodaszert kommandáljak, amittől megjavuljanak. Író vagyok, az a feladatom, hogy olyannak mutassam meg őket maguknak, amilyenek valójában. Amilyenek Isten mértéke alatt. Az egyes eset Isten szerinti mértéke: a teljes eset, a jelkép Író vagyok, jelképeket mutatok.

Egészen más tehát a kritériuma annak is: erkölcstelen-e, jellemtelen-e Mikszáth. Egy író csak egyféleképpen lehet erkölcstelen, ha hazudik. Ha hazug jelképet mutat. Mi a kifogásuk a jelképeim ellen, kedves uraim? Mondtam valaha a kormánypártról, a kormányról vagy a kormányelnökről, annak fejében, hogy itt ülök a kormányelnök asztalánál tarokkpártiban, a kormány tagjainak karéjában a Dorottya utcai klub esti találkozóin, a kormánypárti oldalon, a Sándor utcai országházában, kérdezem, mondtam valaha valami jót, vagy valamit, ami nem igaz? Én akkor volnék hazug, jellemtelen és erkölcstelen, ha azt állítanám a hatalom birtokosairól, hogy földreszállott angyalok és mindig jóra használják a hatalmat. De én ilyet sohasem mondtam. Én tükör vagyok, visszatükröztetem a jelenségeket, úgy, ahogy élémkerültek. Ne kívánjátok tőlem, hogy negyvennyolcas legyek, mert én abban éppúgy nem hiszek, mint a hatvanhétben. Hatvanhetes maradok hát és képviselő, mert nem ülöm el érdemesebbnek helyét, tisztességes megélhetésem van így, nem kell áruba bocsátanom a tollamat a mindennapi kenyérért, teljesebben látom a magyar közéletet és autopsziával erről a pontról, cenzúráltanabbul írhatok őszintén Tisza Kálmán barátjaként, mint írhatnék mint bélyeges ember, végül pedig sohasem írtam magamról mást, lusta, kövér, kényelmes, kártyázni szerető, passzív álmodozó vagyok, nem szigorú arcélú, önmarcangoló aszkétatípus. Saját szavaimmal élve: nem játszhatom a mártírt — ezzel a termettel. Különben sem vagyok se felháborodva, se kétségbeesve; ahogy énnekem látnom engedte Isten az embert, azon csak mosolyogni illik és lehet. Az én hősiességem, hogy itt, ahol vagyok és így, ahogy vagyok, azt írom Bánffyról, a hatalom birtokosáról, az éppen most miniszterelnökről, hogy "kihúzott egy szivart a zsebéből, lecset-tintette a végét egy picike nyaktílóval, és azzal feloszlatta a tanácskozást: El van végezve. Mi semmit sem láttunk, semmit se hallottunk, semmit se tudunk." Az az én hősiességem, hogy megírom a hatalom birtokosairól: vagy

így, vagy úgy, de alapjában véve mindig és mindenütt változatlanul ott van eszközeik között a nyaktiló. Az már csak koreszme és stílus dolga: kik, mikor, hogyan élnek vele. Ez az én hősiességem. Az író voltom meg az, hogy a jelképben megmutatom: mindez mit jelent az Úristen mértéke alatt. Látnod, már ki is hasadt ajkadon egy szelíd mosoly, hasonlatos az enyimhez, amely állandóan itt bujkál a szájam szegletén.

Igen ám, de mindez nem cinizmus, a szónak sem görög, sem közkeletű értelmében. Antiszthenész aszkézise, Diogenész hordója és lámpása egyformán hiányzik belőle, s az ember, ahelyett hogy szabadulna, nagyon is rabságába kerül különféle kötelékeinek. Éppen az a baj, hogy nem ura nyűgeinek. Ami pedig a logikáját illeti, abban is a valóságos hipposz hiányzik és hippotéta éktelenkednek mindenütt. Hazafiság hazafiak, és vallásosság vallás helyett. Nem szólva arról, hogy maga Mikszáth hamarabb igazi, mint mainomenosz, "kolontos" Szókratész.

De nem cinikus ő a szó közkeletű jelentése szerint sem, mert semmi negatívum nincs benne. Az, hogy irtja a hazugságot és az illúziót, még nem jelenti azt, hogy nem ismeri az igazságot és a valóságot. Inkább a mi korunk negatív, semmint ő. A mi korunk, amely Harsányi Zsolttal "megkorrigáltatta" Noszty Feri sorsát és happy enddel látta el, mert nem tűrte, hogy hazug illúziójában valaki megzavarja. Mikszáth, a nagy "cinikus" úgy látta, végső fokon mégsem győzhet a bűn, mi, a nagy "idealisták" ezért és hasonló csínyjeiért neveztük el őt cinikusnak.

Hacsak. Ha csak nincs még valami más is az ő oeuvre-jében, ami miatt ilyenfajta félreértések keletkezhetnek megítélése körül. Irracionális elem, 'amely makrancoskodik, és nem fér el a szokásos esztétikai kategóriák szűk keretei között. Az imént például futólag használtam jellemzésül egy kifejezést, mely fogalmi jegyeiben föltétlenül gazdagodik, mihelyt Mikszáth közelebbe kerül. Azt mondtam, világában az ember relatív életet él. Vizsgáljuk meg alaposabban A demokraták "cinizmusát", e jelző mértéke alatt: relatív.

IV. MIKSZÁTH JELRENDSZERE NEM CINIKUS

Az idealisták, akik az illúziót, sőt ha egyéb nem akad, a hazugságot is igényelnék Mikszáthnál, ha nem mint politikusok, hanem mint műélvezők közelítik meg őt, azt hiányolják nála legkeservesebben, hogy semmi "eszményi" nincs a portáján. Az eszményinek a hiányát keresztelték el voltaképpen cinizmusnak. Nos hát, az eszményinek ez a hiánya nem cinizmus igazándiban, hanem relativizmus.

Az élet az ő szemének így jelenik meg, relációban: adva van a való és a kellő — egyik a másikhoz képest. Az élet liferálja a valót, a költő magatartása a kellőt, és a kettő relációja váltja ki a művészi gyönyörűséget, mert ez a reláció jelenik meg a műben, mint jelkép. A valóság az igazsághoz képest sohasem volt és sohasem is lesz okos, és ebben a beállításban vigasztalódunk meg, ha ma sem okos. A természetben, akármilyen ostobák vagyunk mi emberek, minden csak úgy folyik, mintha nem is venné észre a fönséges közömbös természet a mi bolondságaink kínos jeleneteit. Hogyne, hiszen az alföldi és felföldi lomboknak mindegy, hogy múlnak el. Maga a természet meg tudja emberi furfang nélkül is, milyen furfangokra kényszerül a madáragyvelő is, csak hogy megmaradhasson a madárfajta. Nem haragszik az ember érte, bár többre nem becsüli ezért a madaraknál.

Törvények érvényesek mindenütt. Az arany feloldódik a sósavban, a főrangú kötelék a szerelemben, de mindkettőnek nagyon melegnek kell lennie. Élet és halál egyformán relatívek tehát. Az ember húsból és vérből van, amíg él, egyszer pedig mindenki meghal. Ne tagadjuk, hogy animális életet élünk, mert nevetséges, ha e helyett emlegetjük a frázisokat. Azért mondja bajusza alatt mosolyogva az író Ámorra, hogy: nagy esze van annak, mert tudja kedves tótjaitól, hogy rozum csak kötésen felül vagyon. A vég gróf is megkívánja a jót, legfeljebb ló létére nagyobb botlik a csikónál, és Molnár Pál is szerelemre gyullad a kontesz iránt; ha nem tenné, nemcsak nagy demokrata lenne, de nagy számár is. Ami végül a halált illeti, az öreg gróf is meghal, nem valami regényesen, egyszerűen cukorbetegségben, a hatalmas alispán is, nem ideáért, ahogy ígérte a beszédeiben, hanem tüdővizenyőben. A pletykázó öregasszonyok is meghalnak, velük együtt a pletykáik is, a maradék már nem tudja a történeteket apróra.

Ezért aztán kár nagy dolgot csinálni még a nagy dolgokból is. Ha valaki lefejeztette a feleségét — tehette, hiszen pallosjoga is volt hozzá, a felesége is tulajdon felesége volt. Végre is semmi közünk hozzá. Azt is kár lefogni erővel, aki nekiszalad annak, aki megsértette. Hadd üssék egymást s utána hadd párbajozzanak. "Ohne Geist und ohne Witz" lehet ilyet tenni csak, akár Kruplanitz a nevünk, akár ... Pulszky Ferenc.

A pátoszt öli meg ez a relativitás legirgalmatlanabbul. Igaz, hogy azt is pécézi ki leggyakrabban. Gazdagságnak és hatalomnak a pátoszát ugyanúgy, mint a szegénységét. Kár az öreg Faragónénak annyit törnie a fejét, mit vi-
gyen, míg a menta eszébe nem ötlük, hiszen nincs egyebe. De kár a szép és fennkölt mondatokért is, mert először: a hajunkon keresztül szivárog a szí-

vünkbe, amelyben a szeretőnk babrál, másodszor: gyönyörű mondás, hogy a grófi vér sem kékebb a polgári vérnél, de a motívuma szexuális önzés.

Természetesen minden nagyotmondás ugyanilyen igazi vagy álpátosz, akár-milyen ünnepélyes helyről, vagy pillanatban hangzik el. Láttuk már, hogy az alispán úr is tüdővizenyőben halt meg, nem ideáért, s abban is van számítás, ha valaki kijelenti, hogy egy ellenkező szóra visszalép a jelöltségtől, hiszen nem mer ellenkezni senki sem ilyenkor. A szerető férj és demokrata hős is nevetséges kissé a tengerparton ünnepélyeskedő mondatpózaiban, valamint a tót Robespierre is, ha a 49-es köztársaságot (melyről minden olvasó tudja, meddig tartott) egy-két ezer esztendőre terjedőnek jövendőli, még-hozzá hibás magyarsággal. Még Tolsztoj is nevetséges, ha a nagy rákócziánus demokrata Málnayhoz hasonlít, aki elveit egykettőre meg fogja tagadni.

Nem lévén a patetikus szavakban semmi tiszteletre méltó, egészen emberi, tehát tökéletlen és gyarló -- helyesebben emberit takaróan relatív -- minden politikai elv, párt és kormányzási ügyeskedés is. Hatalom és pénzkérdés az egész. A szabadelvű párt jelöltje sógora a főispánnak, tehát hallatlan pressziók lesznek. A függetlenségi párt jelöltje meg annak köszönheti népszerűségét, hogy a nagyapja egyszer impertinens közbeszólást engedett meg magának a palatinus rovására száz esztendővel ezelőtt. A bársonyszék reményében talán még a halottak is felkelnének sírjukból -- ha magyarok. Az irányadó körök viszont feltétlenül mindig "eltalálják" diplomáciai kételkedéssel -- szarva közt a tőgyit. Nem komoly ellentétek a magyar politika ellentétei amúgy sem: maga Mikszáth kormánypárti, de csak függetlenségi pártiak közt érzi jól magát, mindig is arra küllőfélez -- saját bevallása szerint.

Nem komoly világ maga a magyar glóbusz sem. Igaz, hogy szép, szomorú a hangulata a 48 utáni időknek. Lehet ilyen szívettépőket írni róla, hogy csak a zsandárok sisakja fényes ezekben a napokban, emlegethetjük a császár elfáradt bal kezét s lassan felénk nyúladozó és nyiladozó jobbját, a száműzöttek saruján a port, mi haszna! Minden visszazúkken eredeti kerékvágásába, bár Molárnak előbb képviselőség, majd főispánság, végül piros bársonyszék van ígérve, mégis minden a régiben marad. A báró sógor még mindig tényező a közéletben, s legszívesebben idegen nyelven társalog a miniszterelnökkel. Azért emlegetjük a Dunát meg a Tiszát, mert éppen itt lakunk, Amerikában a Mississippin folya le sok víz megmérni az idő múlását, s az alkotmány is arra jó, hogy saját előbbrevalóságunk plasztikusabban domborodjék ki -- hozzá viszonyítva. (Családunkhoz, hozzánk képest az alkotmány valami újabb dolog.)

Befolyás, hatalom, pénz mindenütt az igazi faktor. A nagy uraknak engedelmeskedik az ördög is. Aki két-három millióra szert tesz, ha csúnyán is, hét- vagy kilencgombos koronájú főrend válik belőle. Aki nem gróf, csak egy Molnár és "kend". Pedig öméltóságáék is szeretik az édeset, s meg lehet, az éppen szóban forgónak szakálla, arca, sőt a neve is olyan, mint a kecskéé. Igen, igen, olyan degeneráltak már, hogy nem is emberek. Az egyik így beszél: áh, áh, áh; a másik: szaperlott; a harmadik: avnyav tyavav tyav. Nem lehet tudni, ha megszólal, a mopszli kutyája nyiffantott-e, vagy ő. Aki nem közülünk való, nem érti a dolgainkat. Azt se hiszi, hogy a birkáinkat fejjük, de azt se, hogy a kalocsai érseknek évi 300 ezer forint jövedelme van. Azonban a demokratáink se különbek. Párbajoznak, ha a gróf kendnek titulálja, megsértődnek, ha a paraszt lepalibácsizza őket, s huszonötig szeretnék vágatni az utálatosokat. Az intézmények se különbek. Minden relatív. A gróf Pesten Széchenyi, Bécsben a császár miatt szégyenkezik bizonyos vonatkozásai miatt. A másik gróf, a "zu kedves", bár senki sem érti a szavát, főispánnak mégis megfelel. A vicispán a legnagyobb úr a világon, de a nagyhírű festő a vicensótáriusnak csak "a Barabás", akinek úgyszólván elég, ha egyet füttyentenek. A szegények értékelő skáláján nótárius uramnak aranyozni kéne a kezét. Igen, mert ha nem nemesember voltaire-iánus, börtönbe csukjuk, ha nemes, Pozsonyba küldjük követnek, hogy megszabaduljunk tőle. Főispánnak 67 után is gróft-bárót teszünk, legfeljebb amerikai, ha milliomos. Annyi a nagy embere a megyének, hogy Rákóczi csak későn jut eszébe.

Hangulat és szólamok mindenfelé. Azzal kezdjük nagy elbűsülésunkban, hogy az Isten is kiköltözőfélben tőlünk, hát minek neki ide templom, de azazal végezzük, hogy ugyan eredj a Rákócziddal, az se lehetett kóser ember. Mindkét esetben bennünket ért bántás, azért beszélünk. Közül hencgünk, hogy a gyémántgyűrűnk magának a császárnénak a szemét vakítja. A császárnéét, akivel szemben egyébként, akármilyen rebellisek, gálánsak vagyunk, persze, mégis. A panama is valami ilyes: nagyhangú építési terv és nyavalyás megvalósulás (milánói dómból kis oláh kápolna). Még az sem bizonyos; hátha csak pletyka. Akit a levelekben milliók áldanak, arról voltaképpen a kutya sem beszél.

A prókátorok is csak arra jók, hogy devalválják a szó értékét. Az a legjobb közöttük, aki legszájasabb. Összeavarják azt is, ami eredeti formájában világos. Húsz érvük is van ott, ahol egy is felesleges volna. A szakma -- szakma, s a handabanda fontos eleme. Előfeltételezve általuk, hogy számarak a bírák. Még a nevük is kétértelmű, ha kell tótosan Malí, ha úgy fordul a

sorja, magyar világban, ékezetes és ipszilonos Mály. Az összeköttetés egyébként itt sem mellékes: az az ügyvédje Molnárnak, aki iskolatársa volt.

A devalvált szavak aztán mindent devalválnak, ami velük szorosabb kapcsolatban képzelhető. A prédikáló egyházat (a római pápát és a lutheránusokat igazságosan, egyformán). Az Akadémiát (mely kapzsín pénzéhes és a rossz műveket koszorúzza). A tanügyet (én vagyok Mráz József, a szépirodalom tanára, én vagyok Mráz József szépirodalmi tanár, önmagát prelegálja a professzor úr, mindig csak önmagát). Tolsztojt, Pulszky Ferencet és Amerikát. A merkantil Amerikát, a maga rejtett önzésével, idomtalan reklámjaival, és a demokrata Amerikát, amelynek az első hajón érkezettek az arisztokráciája, tehát éppen olyan tekintetes Amerika, mint amilyen tekintetes a magyarországi leveleki Molnár Pál.

Maga a kor, a ma is lefelé tendál. Egykor érdekesebb volt utazni. Ma már utazás közben is mindent tud a Baedeker, és uniformizálódtak az utazóspakák meg a plédek.

V. MIKSZÁTH JELKÉPRENSZERE NEM CINIKUS

A reŕáció tehát úgy keletkezik, hogy adva van a való, azt Mikszáth elmeséli. Megírja, amit látott, sem hozzá nem tesz, sem el nem vesz belőle semmit. De adva van a kellő is, úgy, hogy Mikszáth magatartásával képviseli. A valóban nincs egy szemernyi kellő sem, a kellő is elegyítetlenül lebeg a való felett és megméri unos-untalan. De nézzük csak, az író magatartásáról esvén szó, milyen is az esetenkint. Egyforma-e vagy ha nem, hát mikor milyen vajon?

Nem egyforma. Legközönségesebben úgy mutatkozik, hogy mesél, mesél, szenttelenül, részrehajlatlanul, válogatás nélkül, egyre-másra, és az elmesélt jelenségek egymásmellettisége, a sorra kerülő tünemények egymásutánisága adja a kánont. A "zu kedves" például a nagy nyeglesége miatt "semmi emberi nyelvet nem beszélt. Különben főispán volt egyik felvidéki megyében s állása betöltésében nem mutatkozott semmi kívánni való." Az író itt nyilvánvalóan a kapcsolt mellérendelés szenttelen formájában érzékelteti, hogy az lehet ugyan "való", ha a főispánnak emberi nyelven sem szükséges beszélnie, de sehogy se "kellő" az ilyen mégsem.

Néha konstatálja, sőt helyesli szerzőnk az ilyen abszurdumokat s éppen ezzel szavaz ellene. "Gróf Livánszky hanyatt feküdt a pamlagon és a göndör-szőrű fehér mopsz kutyájával játszott. A kutya ugrált a hasán, a sógor pedig csiklandozta a kutya hasát. Roppant mulatság volt az." Az ember ez utolsó,

helyeslő mondatból külön is érezheti, hogy se roppant nem volt, se mulatság, ha adunk az emberségünkre valamit. Az első mód, a szenvtelen konstatálás szintén ott rejtőzik a puszta elbeszélésben, az utolsó mondat csak ráadás. Minden szó és minden kapcsolat pejoratív értelmű. Gróf Livánszky, lengyel neve van, holott magyar gróf. Gróf. Szabad neki, hogyne volna szabad hanyatt feküdni fényes nappal a pamlagon és kutyájával játszania, de láttára mégis átfut rajtunk a gondolat, hogy ezért kapták ősei a grófságot? Hanyatt feküdni is olyan kevésbé méltóságteljes pozitúra, csak nehéz betegnek vagy halottnak áll jól, legfeljebb rengő bokor árnya alatt a zöld fűben. A kutya is nem férfinak való: göndörszórú is, fehér is, mopsz is. A tetejébe meg: a hasán ugrál a kutya a grófnak, s az is a hasát csiklandozza a kutyának. Végezetül ugrál amaz és csiklandozza emez. A hanyattfekvésen kezdve, a göndör fehér szőrön és hasontapicskoláson át a kutyahas csiklandozásáig, mindenütt a legalacsonyabbrendű érzékszerv, a tapintás mulattatása a "roppant" mulatság. De hogy is tölthetné el emberibben töméredek ráérő idejét egy gróf? Önmagában is szomorú kép, hát még relatíve, hogy a demokrata se különb. A degeneráló előjog annak a lelke mélyén is ott lappang és nemsokára feltör a felszínre.

A szenvtelen felsorolás egyik alfaja azzal válik még értékelőbbé, hogy a felsoroló nem javítja ki nyilvánvaló hibáját, hanem úgy adja, ahogy találta, változatlanul. "Mit fogja csinálni, barátocskám, azzal a sok pénzzel?" -- kérdezi a magyar mágnás, sógorától kriminális magyarsággal. Hozzáteszi még: "Herr von...", későbbben, igazságosan, hogy franciául is idegeneskedhessék, ne mindig németül: "Quel diable!" Mikor 67 után beüt a magyar világ, még égbekiáltóbb a magyar főúr párbeszéde a magyar miniszterelnökkel (aki a maga személye szerint csak érti az idegen szót, de nem használja): "Der ist ein dummer Kerl." Kosár? "Ja, Exzellenz." De még ezt is lehetne védelmezni, ha a mágnás egy szót sem tudna magyarul. Ellenben tud, s így még groteszkebb a folytatás: "Makacs fej... Eiserner Kopf... Nem jön haza soha."

Ennek másik formája, ha emberei felfogását közli úgy, mintha a magáé volna. Ezt rendesen zárójelben közli, mint ami már nem tartozik a történethez, lévén értékelés, nem maga a történet. "Sokáig járt a levél, s nagyon szépen írhatta meg a nótárius uram (meg kellene aranyozni a kezét)." Író és olvasó egyaránt gondolhatnak itt közben egyéb nótárius-fogalmazványokra, s az éppolyan szép, mint amilyen hatásos hatósági stílusra emlékezve, hogy is lehetnének más véleményen, mint az öreg együgyű (bízvást hozzátehetjük e relatív világban: és önző) Faragóné a nótárius kéz megaranyozását illetőleg.

Van úgy, hogy a maga értékelését zárójelezi oda Mikszáth a szövegbe, azt akarván érzékeltetni, hogy a zárójelbe tett mondat nem szorosan véve a történet, a való. Ez azért van, hogy a zárójel is relatívvá váljék. Mert ilyenkor a zárójelezett szövegek egészen tárgyilagosaak. "El kell hallgatnom a valódi nevét (hátha szégyenelné a família). A szép Viganoux Mari szőlőtáncokat járt el az ő módos ingerlő kurtaszoknyájában (azóta nevezik az ilyen kurta szoknyát viganónak). Pulszky Ferenc (tőle tudom ezt a történetet), Mari elpirult egész a füléig (akkor tudott elpirulni, amikor akarta). Ne hívassam el Mr. Tiddy? (ez volt a háziorvos)." Csak az a baj, hogy az így semlegessé tett zárójel nagyon sokszor értékelően is informál. "Volt egy csomó semleges, se ide se oda nem tartozó bizottsági tag (a lutheránus vidékekről)." Ez bizony világos célzás az ubiquitas elvére az úrvacsorai tanban, amely a magyar nyelvben jelentésváltozást szenvedvén kitermelte a "ne lutheránoskodj!" kitétel. S ebben és számtalan más zárójelében az író már nem idéz, nem elbeszél, hanem értékkel. Mint, mondjuk, emebben: "szívének az a rekesze, amelyben a demokrácia volt elhelyezve, elzárkózott (legalább erre a napra)".

Zárójelben jelentkezik tehát az író legkönnyebben és leggyakrabban, hogy a való világ mellé odategyen valamit a kellő világból is. De elég könnyen és meglehetősen gyakran ad ő életjelt magamagáról egyébképpen is. Hol egyszerűen jelentkezik, egyes szám első személyben, mint aki az egészet elmeséli. Hol monologizál magában, mintegy elfelejtkezve igazi feladatáról. Hol az olvasót szólongatja meg, hol az elmesélt való világ embereit, élő és élettelen tárgyait. Hol műhelytitkokat mutogat, bizonyozván, hogy az előttünk egyre széjjelebb terülő képvilág nem igazi ám, hanem csak irodalom. Hátulról visszafelé haladva, ilyenféle példákra gondolok: "A regényírók többnyire úgy építik fel a meséjüket, hogy az ilyen mezaliansz nagy konfliktusokra vezet. Ne tessék nekik hinni, tisztelt olvasó. Aztán... hej, aztán! Én istenem, hogy is mondjam csak? Jött az a bizonyos tizenkét esztendő. Egy testes kötet munkát írt és beküldte az Akadémiának. Hogy jó volt-e? Nem tudom. Nem lehet valami nagyon jó, mert az Akadémia neki ítélte a nagydíjat. No de most már megmozdul a leveleki Molnár Pál, ha magyar tejet szopott! Biztos, hogy hazajön leveleki Molnár." (Ebben a példában a felkiáltójel és az ismétlés a figyelemre méltó stíluselemek.) "Nem bizony, tekintetes leveleki Molnár Pál úr. Óhó! Tehát Amerika is? Csak mindössze a kifejezésben van különbség. Mi úgy mondjuk: Mintha Árpáddal jöttünk volna be. Hahaha -- az első hajón... Jó éjtszaka kát magának, tekintetes Amerika!"

Előfordul, hogy az írónak valamiképp mégis az az érzése: numen adest. Leginkább olyankor történik ez, ha a természetnek, vagy a kultúremlerben

lelke mélyén mégis ott rejtőző természetes embernek tél-túl jelentkező nagyvonalúságát sejti meg, vagy az vált kivételesen nyilvánvalóvá. Ilyenkor nem viszonyíthat a szokott módjain. Viszonyítania pedig mindenokvetlen kell, mert ő az egyetemes létet csupán relációkban érzékelheti. Itt, most azt kell érzékeltetnie, hogy való és kellő egybeesnek. Azonkívül azt is érzékeltetnie kell, hogy nem szoktak egybeesni, incidentaliter esnek egybe ezúttal is. Nem tagadja meg magát Mikszáth ezekben az esetekben sem, és megint csak relációt teremt a való és kellő azonossági viszonyához képest is: meghatódik.

Ez a mikszáthi meghatottság a dolog természete szerint három formájú. Ha a természet váltotta ki, szó szerint veendőn meghatott hangon meséli el az író, hogy mit látott. Mindvégig és legtöbbször értelmi magatartása egész egyszerűen érzelmivé lágyul. Ha emberek hatották meg, gyöngéddé finomul, s különlegesen összeválogatott megérzőkítő alanyai és megelevenítő állítmányai (jelzői és határozói) mutatják, hogy nem negatív előjellel bírál. Ha pedig Isten felől tört rá és hódította meg írói voltát a meghatottság, kultikussá merevedik és prózája verssé magasodik. Hol így, hol amúgy, van úgy, hogy skandalizálóan magyar tizenkettős sorokká, de máskor is mindig numerikus prózává szépül a mondanivalója. A háromféle forma háromfajta Mikszáth-művet produkál. Mikszáthi hangulatot, mikszáthi művészetet és mikszáthi áhítatot. Ezek az esetek tiszta formák, de mind a három elem állandóan ott vibrál és minduntalan megcsillan hol emilyen, hol amolyan, hol harmadikfajta törésben az egységes Mikszáth-oeuvre-ben is.

Íme néhány példa A demokratákból. A teljes megértés kedvéért hadd emlékeztessenek mindenkit arra, hogy politikai szatíra kellős közepén vagyunk, nagyon utálatos emberi konfliktus után. "Azzal a parkba induit (Molnár Pál). Szép park volt, messze híres. Ki nem lehetett volna találni aranyért, hogy emberi kéz csinálta-e a kastélyhoz, vagy pedig vadon nőtt erdőnek és a kastélyt építették hozzá? A bokrok, füvek és virágszárak mind össze voltak kötözve békanyállal, mintha pajkos tündérek játszottak volna itt, s az ő finom, selymes cérnáikkal egy kötegbe csapnának mindent, ami élt és virított, hogy tél apó aztán a vállára vehesse az egészet és elcipelje. A kuglizó fedelén egy gólyafészek ült tüskésen kiálló gallyacskáival, mint valami kozákcsalma. Az anyagólya fiai megnőttek benne, és éppen most szállította be őket, hogy aztán járni, röpködni tanítsa és meheessenek. Mert ők is mennek. Hát mi is van abban, hogy elmennek? 'Meg kell lenni.' Egy szélroham futott át a gallyak között... Fázékonyan zörrentek össze, s megint lehullott vagy ezer levél. Ezek is mennek, mennek. A Boriska grófnő léptei hallatszottak. Kip-kop. Olyan furcsán kongott a föld. Pszt, mintha mondana valamit. Pedig

olyan kis lába van a Boriskának, hogy a föld talán nem is érzi. Kip-kop, kip-kop. A föld beszélni látszott és Molnár értette. Marasztalja-e vagy panaszkodik? Mindegy, meg kell lenni." Ilyen a mikszáthi hangulat. A kozmikus meghatódott Mikszáthban metafizikává oldódik a természeti kép: a lét a nemlétet, az élet a halált, a fejlődés az elmúlást idézi párjául, és relatívvá teszi azt is, ami megjelenési formája szerint állandónak tűnik.

"Egy-egy célzás elröppent a férj szájából. Az asszony inkább az ösztönével fölfogta, s kínos nyugtalanság szállott a szívébe. Lassan-lassan az egymás tekintetét is kerülni kezdték, s örültek, ha idegenek szálltak be a kupéba — pedig csak egyetlen meg nem világított pont volt közöttük. Egy emberfejnyi fénygolyó az égen megmelegít egy világot, egy körömhegynyi homály a házasságban elhidegít egy életet. Az asszony elhúzta a kezét és újra elaludt... azaz befördította arcát a kupé párnája felé... s a kupé párnája nedves lett, másnapra megfakult azon a helyen. Molnárné letörülte a patakozó könnyeit a keszkenőjével és fölemelte a fejét, az arca izzóvörös volt, mint-ha megtüzesítették volna. — Hát a kis jövevény, Pali? — jegyzé meg végtelesen bánatosan. — Hát a kis jövevény? Leveleki Molnár Pál megrázkódott, valami állati hörgés szakadt fel a melléből, s durván, erőszakosan ragadta meg az asszonyka kezét. A Biri grófnő szemei kigyúltak. — Így szeretlek, Pál. Így, így. Aztán hozzátette szelíden, megdicsőült arccal: Veled megyek, Pál." Ilyen a mikszáthi művészet. Az ember közelében formáló erőt kapott ugyanaz a meghatottság, mely a kozmikus hatásra metafizikát teremtett maga körül. A stílusa más ilyenkor Mikszáthnak, mint egyébkor lenni szokott. A szavak erősebbek, a mondatkötések szimmetrikusabbak, az elbeszélés menete drámaibb, az egész kép lényegszerűbb. A reláció ott mutatkozik, ahogy az író a jelképet közvetlenül mutatja, s minden megtakarított erejét a forma gondozásába adja bele, nyilvánvalóképpen azért, hogy segítse az olvasót az erőteljesebb stílussal a jelkép szintű közvetlen megragadására.

"Ejh, bolond képzelődés. A füle zúg. Felrázta magát a fél szenderéből. De a szoba is úgy hasonlított az újfalusi kis szobához. Egy pajkos dzsinn a sötétségben annak a körvonalait rajzolta ide; ott az ajtó, erre van az ablak, ott a kert, az ablakba behajlik a vén hársfa, odább van a mentabokor, amit a mama ültetett. Gyertyát gyújtott. Hess, röppenjetek el, csábító álomképek, kik elsiettetek a dolgot, előbb érkeztetek meg, mint az álom. Hess, veszedelmes utakon jártok. Ébren levő emberhez belépni nem szabad. A gyertya meggyúlt. A tündér se rest, hátára vette az újfalusi szobát, elrepült vele... de a mentaszag el nem illant. A menta, az valóság. Nézte, nézte leveleki Molnár. Aztán a kezébe vette, ujját végighúzta az érdes, szőrmés, fakózöld

levélen, s megbizsergett a vére tőle. És ez a porhanyó fekete föld is a cserépben, otthonról való. Bizony meg nem állhatta, hogy egy csipetnyit ne vegyen a tenyerére és meg ne szagolja. Milyen különös aroma, milyen bódító, milyen nyugtalanító. Mintha ez a földszag végignyargalna az erein és lázongásba hozná egész lelkét... Hánykolódott, nem aludt éjjél, végre azt gondolta ki, hogy letép egy levelet a mentából és a vánkosa alá teszi. Az a mentalevél megrázkódott a vánkosa alatt, táltos lett, vagy mi lett, vitte sebesen, mint a gondolat, tengereken, városokon, időkön által, az ismerős tájra, ahol az aranykalászkok nőnek. A kalászkok hajlongtak előtte és ringatták. Mrs. Molnár ijedten nézett a szeme közé, azt hitte, hogy az esze ment el az öregnek. De azok a szemek tiszták, világosak voltak, hanem mindenik alatt ott reszketett az alsó pillákon egy könnycsepp. Pál! — kiáltott fel az asszony fenséges ösztönével egyszerre mindent kitalálva — téged a honvágy lepett meg. — Igen, Borbála — rebegte szégyenlős, szaggatott hangon. Utolért. Nagy betegség. Haza szeretnék menni. Muszáj, Borbála. Érted? Muszáj." Ez a mikszáthi áhítat. Érzí, hogy a honvágy érthetetlen és megmagyarázhatatlan, rációntúli valami. Tartalmilag onnan látni ezt, hogy azonnal mitikus elemekkel népesedik be a kis jelenet. Pajkos dzsinn, tündér, táltos szerepelnek benne. Sőt talán még titokzatosabb lény is, mint táltos: "táltos lett, vagy mi lett". Az asszonyok ösztöne is: fenséges. Formailag még strófákra is oszlik a mentáról mesélő részlet. Három strófájának kezdő sorai: "Felrázta magát a fél szenderéből. Gyertyát gyújtott. A gyertya meggyúlt." A mondatok numerózusak.

Ott az ajtó,
erre van az / ablak,
ott a kert,
az ablakba / behajlik a / vén hársfa,
odább van a / mentabokor,
amit a / mama / ültetett.

De a többi is, majdnem mind.

Hess, / röppenjetek el, / csábító / álomképek,
kik / elsiették a / dolgot,
előbb / érkeztek meg, / mint az / álom.
Hess, / veszedelmes / utakon / jártok.
Ébren levő / emberhez / belépni / nem szabad.

A tündér se / rest,
hátára / vette az / újfalusi / szobát,
elrepült / vele...
de a / mentaszag / el nem illant.
A menta, az / valóság.

Az a / mentalevél
megrázkódott / a vánkosa / alatt,
táltos lett, / vagy mi lett,
vitte / sebesen, / mint a / gondolat,
tengereken, / városokon, / időkön / által...

VI. MIKSZÁTH NEM CINIKUS, HANEM MAGYAR ÍRÓ

Most pedig egyelőre kanyarodjunk vissza az idealisták vádjaihoz. Az a hibája Mikszáth költészetének, hogy nincsenek eszményei. Azért cinikus. Nyers realizmusa megöli a szépet, hidegen csillogó éles szeme csak a fonáságokon akad meg, kiábrándult szelleme nem hisz az emberi jószágban.

Az eddig tapasztaltak alapján meg kell állapítanunk, hogy a vádak nem túloznak. Mikszáth világából valóban hiányoznak a hősök, az ideális emberek. Még akkor is hiányoznak, ha a történelem nagy alakjai közelében időzik. Nála még a történelmi óriások is bőfögnek. Letagadhatatlan tény ez, legfeljebb annyi vitatható körülötte-mellette, hogy igazán hiba-e hát ez, vagy valami egyéb.

Az például már a vádemelésben sem igazán igaz, hogy az eszmények hiányoznak nála, csak annyi igaz a vádból, hogy az eszmények megjelenítése költészetében másszerű, mint ahogy a konvencióban történni szokott. Az a bizonyos, nagy időkből felénk halló bőfögés azt akarja (és azt is tudja) jelképezni, hogy a nagy ember nem azért nagy alak, mert eszményi figura. Az eszményi ember páncélba van öltözve, országos gondjai vannak, csudálatos tetteket visz véghez, gyönyörűeket mond és nem bőfög. El is csak azért szokott bukni, mert valami tragikai vétséget követ el, s ez olyan a karakterén, mint Achilles testén a sarka, Siegfridén a ráesett levél sárkányvér-nemérte helye. Mikszáth halhatatlanjai azonban bőfögnek, s ha nagyok, mert nagygyá tévő körülmények között kifejthetik százszázalékos önmagukat. Ha nem így volna, másképpen történnék. Relatív látásmódja meg is mutatja ezt, conditionalis helyett indicativusban. Zrínyi Miklós nagy volt a XVI. században várúrnak, törpe a XIX. század végén bankdirektornak; de megint nagy, mihelyt ismét várúr lehetett, és háborúban megmutathatta megint, mennyit ér, mit tud.

A tökéletlen és nyomorult ember eszményei nem valósulhatnak meg, sohasem tények. A bőfögő, zsarnok, pazarló és kikapós Zrínyi annyira nem eszmény, hogy ezt Mikszáth visszamenőleg is bebizonyítja, éppen előremenő utópiája segítségével. Már a szigetvári kirohanásnál bőfögő, zsarnok, pazarló és kikapós volt, hiszen a XIX. század végén változatlanok az erényei. Tehát az sem igaz, hogy a kor igénye változott. Ugyanaz a Zrínyi bankdirektor és várúr ugyanabban a korban. Csak mi nem vesszük észre a bankdirektorban Zrínyit. De Mikszáth megmutatja, hogy mikor a bankdirektorok nagyrészt magukra költik a pénzt, szeretőt vásárolnak maguknak, pausálékkal elnémítják a hírlapírókat: akkor Zrínyik. Ezt ő nekünk úgy mutatja meg, hogy XVI. századbeli formát ad a XIX. századbeli eljárásoknak. Vasra vereti és a bank pincéjébe zárja a szeretője felszarvazott férjét és az indiszkrét újságíró is. Akkor aztán segítségül hívja a XIX. század végi formákat. De nem mindegy az, ha sok pénzt kap az újságíró, vagy vasra verve ül a pincében, ha nem írhatja meg, amit észrevett? És nem mindegy az, Monte-Carlóban smenezik a felszarvazott férj, vagy egyébként van eltávolítva a felesége mellől? És nem mindegy, hogy a bankvezér csapata lekaszabolja a részvényeseket, vagy ha titkon többséggé összegyűjtve leszavazza? Zrínyinek adottságai vannak Mikszáth szerint, nem ideális jelleme, s ugyanezek az adottságai, ha nem bankelnökségben, hanem várkapitányságban érvényesülnek, egyszeribe hősi magatartássá nemesednek, változatlanul a XVI. században is, a XIX.-ben is. Izmaelitának⁺ éppúgy nem lett volna való akkor, mint ahogy bankvezérnek nem válik be most.

Nincsenek tehát eszmények, egyáltalában nem volnának?

Ez a mi álláspontunk, kritikusoké, az író ilyet se nem állított, se világot ilyennek soha nem mutatta. Mi keressük az eszményeket rossz helyen, és a mi szemünk nem ismeri őket fel, ha igazi formájukban meg-megmutatkoznak. Az eszmények az író látása szerint nem tények, hanem vágyak és törekvések. Az ember vonzódik az eszményekhez, keresi őket másban, mert szereti az eszményeket. Földi, testi szerelemmel áhítozza őket. Csak az eszményekbe szerelmes, csupán azokat kívánja. Magát viszont álcázza eszményivé, hazudozza és színészkedi az ideálist, és a végén hiszékenyen el is hiszi eszményinek magát is, akit kellett, és mást is, akiben így kielégülhet. Mikszáthnál az eszmények világa így jelenik meg, mint egy nagy emberi színjáték, amit ki-ki a maga gyönyörűségére és a mások fálnak-állítása végett tudatosan játszik, egészen a maga és mások elbolondításáig. Ebben a világban aztán már csak úgy hemzseg a sok hős, és egymást éri a temérdek nagy tett. A gavallérok világa ez, de nem csupán ezen az egy helyen, Sáros megyében mutatkozik. Mikszáth egész embermenaszériája ilyen. Az ember megvetné önmagát és nem bírna tovább

élni, ha őszintén azt látná: valójában milyen. Próbálja hát az eszményi életet, s hogy sikerülhessen, komédiázik. Ez az "eszményi". Ezt az "eszményt" viszonyítja Mikszáth a kánonhoz, mikor magatartásával "értékeli". Az "eszményi" a való, az érték kánona: a kellő. Egyik a másikhoz képest: a jelkép, Mikszáth költészete.

Egyszeribe megoldódik magának A gavalléroknak a titka is. A sárosiak legalább őszinték. Mindenki tudja a másiktól, hogy nincs négy lova. E jó fiúk mindössze a formákat tartják meg velem együtt, a szép ősi formákat. Hisz ez olyan kedves. Az új házasságok igen jól tudták, hogy a kötelezvényeik nem érnek egy hajítófát sem, de nekik is tetszett, őket is gyönyörködtette a forma előkelősége. Mi sárosiak nem érünk rá a szegénységünkre gondolni, a helyett örökké abból tartunk főpróbákat, hogyan csinálnánk, ha gazdagok lennénk. És ha sikerül az előadás, örülünk neki, tapsolunk magunknak, s ha látjuk, hogy valóságnak tartja az idegen, tudjuk abból, hogy hiba nélkül játszottunk. Ami pedig a dolog érdemét illeti, hát ha nem is egyiké, másiké, vagy azé, akinél látod, de okvetlenül valakié; a fény, a pompa, a ragyogás, az elevenség, a finomság, fesztelenség és kedélyesség, az úri allure-ök, a lovak, az ezüstnemű, a griffek, a tónus nemessége -- a mienk mindnyájunké. Csak szét van osztva, és ha azt bizonyos alkalmakkor mesterségesen egy rakásra hordjuk, kinek mi köze hozzá? Igaz-e, vagy nem? Mikszáthnak azért van szüksége a sárosiakra, amiért Zrínyire. Az őszinte sárosiak felkeltik benne, ő meg felkelti bennünk a szkepszist: vajon nem egy nagy Sáros megye az egész földkerekség, és nem csupa Zrínyiek élnek-e rajta: az emberiség. Valóságos háromszögelési pontokká válnak számára, hogy mindent relatívvá tegyen a segítségükkel. A gentry fészek, Katánghy Menyhért, A körtvélyesi csíny csupa ilyen relatív Sáros megye; Beszterce ostroma, A beszélő köntös, A szelistyei asszonyok, Farkas a Verhovinán, A Noszty fiú esete Tóth Marival, A fekete város telisded-teli az Új Zrínyiász relatív hőseivel. De nemcsak ezek. Az egész Mikszáth-oeuvre színhelye: Sáros megye, időpontja: az időtlen időben telő XVI. század. Kérlelhetetlenül józan és kiábrándult tisztánlátás, hideg tudatosság jellemzi Mikszáth művészetét. Alapszövedékében valóságos jelrendszer, mely az eszmények és értékek közötti feszültségből született. Az eszmények miatt mégis jelképrendszerre forrósodik a mikszáthi hangulatban, az értékek miatt szellemivé tisztul a mikszáthi áhítat erejéből. Ezért költészet és ezért klasszikus. Szerkezetének e mindvégig mellérendelően relatív formája következtében pedig: magyar.

Azt hiszem, megtaláltuk a rejtély kulcsát. Mikszáth nem cinikus, hanem magyar író.

VII. MIKSZÁTH ÉS AZ IRODALOM

Mikszáth oeuvre-jét eszményrendszere tette költőivé, értékrendszere klasszikussá és jelrendszerének reláció-szerkezete, az egyik a másikhoz képest elve, a mellérendelés magyarrá. Ez a háromság szétválaszthatatlan egységben adja az oeuvre-t, de hogy megismerhessük, szálára kell szednünk valahogy mégis, anélkül hogy egységét megbontanók.

Azt hiszem, ezt az egységet vizsgálat közben úgy őrizhetjük meg sértetlen épségében, ha magunk is egységben tekintjük az egészet, és kezdetben kizárólag a jelrendszer tanulmányozására szorítkozunk.

Legfeltűnőbb jelenség Mikszáth oeuvre-jében irtózatossága. Eddigi tanulmányaim során el-elejtettem én már olyasfajta kitételeket, hogy a magyar irodalom nem oszlik felismerhetően úgy kétfelé szép- és tudományos irodalomra, mint a többi népeké Európa-szerte, de hogy az ilyen megállapítás mennyire szóról szóra értendő, azt csak most, Mikszáth esetében látom teljes valóságában. Mikszáth prózája értekező próza, csak akkor válik belletrisztikussá, ha meghatott hangulatba esett, és csak olyankor igazán "szép"-próza, ha meghatódása áhítatos jellegű. Nincs is különbség "Tudós írásai", tanulmányai és regényei vagy novellái között. Mint jogi író külön tanulmány fedezte fel, újságírói karcolatai, cikkei egyenrangúak egyéb műveivel. Az viszont egy szempillantásig sem kétséges, hogy ő azért mégis: költő. Jelrendszerben mozog, nem jelképrendszerben, és úgy költő. A közege: a nyelv. Nem mint költői dikció, egyszerűen csak mint emberi érintkezés megszokásosabb eszköze. Mikor nyelvvel él, a mellérendelés csak mint a magyar nyelv grammatikai elve érvényesül nála. Költői machinációi nincsenek. Ebben egyébként a többi nagy magyar íróval közösködik. Arany János is a mindennapi nyelvet emelte költői rangra. Petőfi nemkülönben.

Felvethetünk egy kérdést. Ha az ember közölni akar embertársával valamit, természetszerűleg és magától értődően folyamodik a jelrendszerhez, a nyelvhez. De mi az oka annak, ha az író, a szépíró nyelvvel él? Mielőtt válaszolni próbálnánk, gondoljuk meg, hogy a vizsgált anyag már kompromisszum, feszültség eredménye, reláció. Ezt tudva, könnyű a felelet. Eszmények és értékek közt választvonalon vagyunk. De mi az eszmény és mi az érték, nem utolsósorban pedig mi a jelrendszer, választóvonalul a kettő között?

Tudjuk, hogy Mikszáth relációi mindig a természeti és szellemi között születtek, valamennyi egyféleképpen, mint egyik a másikhoz képest. A természeti a szellemihez képest. A való a kellőhöz képest. Az ember, mikor nyelvvel él, akkor igazán ember; úgy, ahogy a népszerű iskolai meghatározás ta-

nítja róla: az ember testből és lélekből áll. A test: a dolog, a lélek: a jel. A nyelv: a dolog a jelhez képest, tehát a jelentés. A jelentés az a reláció, amely az embert kiemeli a többi földi lény sorából, és emberré teszi.

Így ember az ember, amikor beszél. Az egész kultúra voltaképpen ez a nyelv, a jelrendszer. De mit akar a költő a nyelvvel?

Miben különbözik a költői nyelv a mindennapi nyelvtől? Miben más az irodalom nyelve, mint a tudományé? Először azt kell megértenünk, miben egy? A költő mondanivalójában is ott az ember kettős világa: a test és a lélek. A világ és a szellem. És mikor szól a költő, ő is ott feszül a reláció válaszvonalán. Csak ő mélyebből motivál és magasabbra tendál.

A szóló a jelentést úgy kapja, hogy jelt ad, és az, akinek szól, értesül a dologról. Ha nem így szól, hiába szól, mert a másik ember nem érti meg. Nem a választóvonalon állanak tehát, sem a szóló, sem a megszólított, azon csak találkoznak. A dolog, a másik ember felől, a test; a jel, a szóló felől, a lélek. Alapjában véve nagyon messzire vannak egymáshoz. Nagyon mélyről reagál a megszólított és nagyon magasról a szóló, ha meg akarják egymást érteni, azaz találkozni akarnak a nyelv közbülső választóvonalán. Nagyon a lélekből kell szólania a szólónak, mert nagyon testi füllel hallgat reá a megszólított. Azon kezdem, nem is megy arrafelé egy tapodtat sem, ha nem viszi oda a vágya. Mint ahogy a szóló sem szólott volna hozzá, ha nem úgy mérlegelte volna, hogy érdemes azért mégis. A szóló tehát vonz arra, amerre a megszólított vonzódik. Hova vonz az egyik és honnan törekszik a másik?

A megszólított egészen testi szférából siet a szóló felé, a megértés vonalához. Őt a szóló felől csak az az egy dolog érdekli, nem forog-e veszedelemben, mióta és amiért a másik ember megzavarta létezésében, beleavatkozott életébe azzal, hogy megszólalt. A megszólított tehát a másik emberhez képest életérzéseiben nyugtalankodik, s azért törekszik a másik ember felé, mert a megértéstől várja egyensúlyi helyzete visszalendülését a nyugvópontig. Jogában érzi veszélyeztetve magát, de ha eroszt, törekvést érez a szóló felé, a megértésben megpihenhet majd.

A szóló meg sem szólalnatott volna, ha őt meg egy magasabb rendű életérzés nem készítené megszólalásra. Ez a magasabb rendű életérzés a bizonyosságot jelzi testi szféránk bizonytalanságai közepette, s a jel arra való, hogy hírt hozzon minduntalan a megoldások világából. Az ember, a bűnös és gyarló teremtes, eltévedt az innenvalók között, régi név-varázsnak nincs többé birtokában, nem ura a dolgoknak, mert nem tudja, melyik micsoda -- valójában vagy lényegében. Érzékeire vagy ösztöneire van utalva, de azok nem hoznak a dolgok felől megbízható híreket. Ilyen megbízható hírek csak a transzcen-

densből jöhetnek, de csak akkor, ha a szóló eljuttatja a jeleket az érték-skáláig, a kánonig, amikor is a kellő fémjelzi a valót, s ezzel útbaigazít az érzékek és ösztönök útvesztőjében, vagy éppenséggel összevisszaságában. A rendbe szedett világ: a jelentések világa. Az ember és a másik ember egymáshoz képest ott bizonyultak egyképpen embernek, mikor a megszólított megértette a jelt, mikor tehát a jelentés megszületett. Vagyis a szóló a transzcendens életérzésből az értékrendszeren átfeszítette a jelt, vagyis előkészítette a jelentést, a megszólítottat pedig a szóló felé törekvő erosz a jogi életérzésből odavonzotta a megértéshez. A találkozási vonalon a találkozási pontot a jelentés adja. A jelentés így reláció, törtszám, melynek számlálója a jel, nevezője a megértés. Annál teljesebb és tökéletesebb, mennél inkább megközelíti az egységet, mikor a számláló egyenlő a nevezővel, a szóló adta jelnek valóban az a jelentése, ahogy a megszólított megértette. Mikszáth úgy látja, hogy az emberek között a legtöbb tragikomédiát a meg nem értés okozza. Innen leli magyarázatát az ő nyelvének (általánosan irtózatossáknak jelzett) tudatossága is. Pedig az ő józan, kiábrándult szeme nagyon jól látja, hogy a jelentés világossága csak érték, kánon, amely soha meg nem valósulhat. Relációja irracionális szám. Maga a tökéletes jelentés, az egység csupán a transzcendensben lehet valóság. Isten attribútuma a világosság, a teremtető első imperatívusza. Az ember tragédiájában a bűneset pillanatában a dics elborul. Sátáni kísértés a tudás fájáról enni. "Megnyilatkoznak a ti szemeitek és olyanok lesztek, mint az Isten: jónak és gonosznak tudói."⁺ A platóni visszaemlékezés él ugyan bennünk arra az időre, mikor még nem tévedtünk el a dolgok között, mikor még az ember "nevet ada minden baromnak, az ég madarainak és minden mezei vadnak",⁺ és az erosz keresi ezt az elfelejtett, varázslatos nevet, mely őt úrrá tette. Az erosz vágyik errefelé, az érzék útját állja, és jelzi törekvésének igazi értékét. Az irracionális tört jelentése annál világosabb, mennél jobban megközelíti a teljes világosságot, az egységet, az Isten szemével látást. Az emberi erőlködést Mikszáth teljes részvétlenséggel mosolyogja meg vagy neveti ki, akár egyes ember, mint Pulszky, akár módszer, mint a tanügyi bácsik iskolája, akár intézmény, mint az Akadémia, akár közeg, mint az emberi beszéd. Az irracionális számot azonban tiszteli, s ha valakiben látja az igazi tudás alázatát, értékfölöttinek deklarálja ezt az attitűdöt. A világnézet az ő érték-skáláján is legközelebb jutott az egységhez, s áhítatos perceiben ezt ő is pedagógiának érzékeli. Szeremley Károlynak nevezi legtöbbször, bár más nevet is ad neki imitt-amott.

A világosság az ő érték-skáláján és szótárában egyformán azonos önmagával. "Ma egy 'szelíd' Szilágyit láttunk, aki nem akar senkit megenni, de meg

akar győzni mindenkit. Maró szatíráját otthon hagyta. A buzogány helyett, mellyel ütni szokott, sisakot, páncélokat behorpasztani, egy világító gyer-tya volt a kezében." (Ezzel ellentétben -- láttuk már -- a fiskálisok ott is összezavarnak és elsötétítenek mindent, ahol eredetileg rend volt és világosság.) "Csak nagyritkán rakta hátra kezeit összetéve... elől volt szüksége mindkét kezére, amint hol az egyikkel, hol a másikkal magyarázta gyöngéden a dolgok állását a Háznak, mintha csak valami szalonban egy kedves társaságnak felelne arra a kérdésre: Miben van hát ez a kérdés?"

Tisztában van Mikszáth a szólás, az emberi beszéd tragikumával is. Léven a nyelv a szóló és megszólított közös szellemi terméke, csak akkor lehet eredményes, ha a szóló úgy ad valami új világossággyújtó jelt, ha a megszólított megérti. A kifejezés ilyenformán egy nagy küzdelem győzelmes vagy vereséges vége, egy kompromisszum a konvencionális jelek és a mondanivaló újsága között. "Úgy a szónokok, mint a levélírók egy kényelmetlen nyűgbe jutván a konvencionális nyelvezetben, a szokatlan békák közt elvesztik észjárásuk frissességét és világosságát, tehetetlenül vergődnek benne, mint az Ábrahám béránya az iszalagok közt." (A hasonlatban ez is benne rejlik, és áldozatul esnek.)⁺

Hogy az igazi, emberhez valóban méltó szólásban mennyire észreveszi és nyilvánartja a transzcendenst, azt megint csak Szilágyi Dezső jellemzéséből olvashatjuk ki. "Szava és ítélete megmérhetetlen magasságban lebeg a politikai atmoszférák fölött. Hogy úgy fogja föl a dolgokat, és az ő analizáló, kihámozó, okadatoló és egybekapcsoló retortáin keresztül keresse meg az igazságokat, a dolgok benső magvát. Mily zordon dolog voltaképpen ilyen lelünkbe látó és veséket áthasító tekintetű nagy ember jelenléte; becsületes tépelődő énjével, hatalmas fölbuzdulásaival s fönséges csüggettségével. Nem boldogtalan-e ő miközöttünk? Óh istenem, oly rettenetesen egyedül van! Úgy tűnik fel előttünk némelykor, mintha nem is ember volna, hanem csupa lélek." Egy másik helyen, nem Szilágyiról, hanem általában a parlamentről szólva: "Téves volna hinni, hogy a parlamenteket a szép beszédek emelik. Ilyen isteni erővel csak a nagy, belső igazságok bírnak. A nagy igazságok mellett a nagy beszédek szinte feleslegesek. Minek gyűjtana meg valaki fényes nappal egy gyufaszálat azért, hogy jobban megvilágítsa a tájékat?"

A világosság és a művészi szerkesztés szerves összefüggését is nagyon élesen látja, s hangsúlyozza is. "Ha az embernek valami mondanivalója van, vagy éppen sok mondanivalója, az csak annyit jelent, hogy sok építőtéglája van. De még azokat a téglákat össze is kell rakni tudni, hogy házak legyenek belőlük. A puszta téglák csak téglák; becsüket az építés adja meg. A pongyo-

la formák, a téglák egyszerű odahányása eredményezi azután, hogy akiknek nincsenek építőtégláik, azok az utca köveihez és sarához nyúlnak, s azzal dobálják egymást — abban a hitben, hogy ők most beszédeket tartanak. A színpadokra a verses forma elhagyásával költözött be a laposság, s a lapossággal a ledérség, a régi francia szalonok finomsága örökre száműzve lett, amint a régi epigrammaszerű társalsági tónus átment a pongyola, léha diskurzusba. És a lélekharangot bízást meg lehet húzni az oly parlamentek fölött, ahol a szónoki művészet elvesztette irányadó szerepét. A közeli idők megadták bőven a szomorú tapasztalatot, hogy a szónoki művészet aláhanyatlásával a magyar parlamentben mily gyorsan durvult el a tanácskozási hang."

Érdekes, hogy még a régi szónoki iskola magyar voltának az ismérveit is megpróbálja keresni. "A régi klasszikus irányzat már-már egy-egy speciális magyar szónoki iskola kidomborodó vonalait mutatta. — Nem volt ez nagy stíl, de a mienk volt, valami az orátorokból, valami a rétorokból, egy kis pátosz, valami kevés analízis, egy kis magyar paprika, majd egy csipetnyi attikai só,⁺ egy-egy virág, vidám lendület, közbe sok, nagyon sok józanság."

Ez a sok, nagyon sok józanság benne is megvan, azért haragszik az ellenkezőjére. Nemcsak a pongyolaságot utálja, a frázist is. "A Kazinczy Gábor csinált szóvirágait a moly vette át hatalmába; a 'csergedező patakok' és a 'terebélyes tölgyek' megszűntek susogni a Horváth Boldizsár elnémulásával. E patakokban, mellékesen legyen mondva, nem egészen tiszta víz csorgott, mely az anyaföldből fakadt volna, hanem egy kis limonádé is, és a tölgyfák csak elzárták a látókört a hallgatók elől, nemhogy megnyitották volna."

Később Széll Kálmán jellemzésében mond olyanokat, amik egy kicsit tovább is segíthetnek bennünket kutatóútunkon. "Valami szokatlan őszinteség lengte át beszédeit és csodálatos világosság. Az ember hallgatja, és hisz neki. Érezni véli, hogy csupa jóakarat az egész ember. Ezt tette, amazt tette. Másképp is lehetett volna, de akkor nem jó lett volna, mert ez, mert az. Beengedi pillantani a hallgatót gondolatvilágának legrejtettebb zugaiba, s ezzel azt éri el, hogy a hallgató a fele úton identifikálja magát vele és az ő eszével kezd gondolkozni."

Páratlanul tiszta, logikus, pontos elemzés ez. Mikszáth értékskáláján a világosság mellett megjelenik a másik érték: az őszinteség. Mégpedig kapcsolatosan mutatkozik, mint a világosság szerves kiegészítő párja: világosság és őszinteség. Ez a látszólag jelentéktelen és fontos kérdésre ad megnyugtató választ. Arra, amit mostani fejtegetésünk elején vetettünk fel. Mit keres a költő a tudomány számára fenntartott helyen, a jelrendszerben? Egyúttal afelől is megtudhatunk egyet-mást, miért nincs a magyar irodalom és szépiro-

dalom közt olyan határozott választóvonal, amelyen Európa-szerte egyébként mindenütt felfedezhető.

A sem nem tudós, sem nem művész, hanem szónok Széll Kálmán sikerét őszinteség és világosság magyarázza. Mikor a megszólítottat az erosz a jogból kimozdítja és "fele útig" (lásd fentebb Mikszáth kitételét), a megértésig viszi, mert a szóló a transzcendensből az értékig hozta elé a jelt, mikor tehát a két ember csak beszél, csak érintkezik egymással, a jelentésben csak világosság az irracionális törttel megközelített érték. Őszinteség akkor párosul a világossággal, ha több is történik, mint az eddig elmondottak. Mikor a megszólított érezni véli, hogy az egész ember, mármint a szóló csupa jóakarat. Ennek az a következménye, hogy hisz neki és identifikálja magát vele. Természetesen csak azért teheti ezt, mert előzetesen elmagyarázta a szóló neki, mit miért tett. Aztán (éppen ezáltal) beengedte őt rejtett énjébe, s a megszólított most az ő egyéniségével él (az ő eszével gondolkodik).

Mi történt itt most, ami közlés közben, érintkezés által, beszéd segítségével eddig nem ment végbe? Kitöltődött az emberség kezdő és végpontja között, a közbülső találkozási vonalon innen is, túl is, az eddigi űr. Eddig a szomatikus (testi) és pneumatikus (lelki, transzcendens) életérzésektől közvetlenül jutott el a megszólított a vágy, az erosz, a szóló az értékelés erejével a jel és megértés relációjáig, a jelentésig. Ezúttal a megszólított megérezte, hogy a szóló jót akar. Feltárta egész énjét a szóló, azért érezte meg a jóakaratot a megszólított. Kénytelen volt vele, mert csak egész énjének latbavetésével indokolhatta meg kellőképpen, amit tett. Mikor aztán már hinni tudott a megszólított a szólónak, bekövetkezett a szóló számára a siker. Egy nagy átcsoportosulási folyamat állott be: a megszólított identifikálta magát a szólóval. Mintha csak helyet cseréltek volna a szellemvilágban. A szóló egész énjének feltárásával feldolgozta lelki életének testi felét is, a megszólított, identifikálván magát a szólóval, a lelki élet lelki felében helyezkedett el; a szóló eszével kezdett gondolkodni. Így aztán teljesen egyforma most a szóló és megszólított lelke: szomatikus életérzéseik, érzelmviláguk, jelentéseik (tudatosságuk, tudományuk), tetteik és pneumatikus életérzéseik (hitük) identifikálódtak. A jelentésből így lett szimbólum: ezzel az önmagában való teljességgel és másokra vonatkozó érvényes egyetemességgel. A teljesség azt mondja, hogy a jel több mint jel: szomatikus életérzés, érzelm, tett és pneumatikus életérzés is egyben. Az egyetemesség a sikerben azt tette nyilvánvalóvá, hogy nemcsak én vagyok én és te vagy te, én is te vagyok, te is én vagy. A jel és jelkép között mindössze egy lényeges különbség van, és ez egyiknek is, másiknak is a lefolyásában manifesztá-

lódik. A jelentés sikerének nem a szóló adta jel a kulcsa, hanem az, megértette-e a megszólított a neki szánt jelt. A siker jelentése pedig aszerint közelíti meg többé-kevésbé a maga irracionális törtjével a tökéletes sikert, milyen mértékben tárta fel énjét a szóló. A megszólított megértésének a mértékétől függ a jelentés világossága, a szóló gyónásának hőfokától a siker őszintesége. A világosság indexe a megszólított, az őszinteségé a szóló. Magára Mikszáthra vonatkoztatva, nála a világosság mint éles relációk megteremtése mutatkozik, az őszinteség pedig mint meghatottság. Azért költő is, azért nem csupán tudós író, mert nemcsak relációi vannak, hanem meghatódásai is. A test felől, a természet felől hangulatos, a lélek felől, a transzcendens felől áhítatos. Kozmikus hangulatban és Isten áhítatos átélésében lehet a halandó ember őszinte csak. Különben álcázza magát a szóma közelében, a pneuma hatására pedig téved vagy hazudik.

A hangulat érzésvilágát tölti el az írónak és költővé válik általa. Az áhítat írói munkáját tetté gyakorlatiasítja, tehát akaratvilágát szabályozza, s így születik a mű, mely az írot klasszikussá magasztosítja. Szóból szó kerekedik így: az író igaz szava ezúttal a költő ajkáról mint szép szó zendül, a klasszikus alkotás ígéje, mint jó szó válik nyomban jó cselekedetté. Ezt érezte meg Petőfi, mikor Arany Jánost Ioldi megjelenésekor ilyen jó szó-ra buzdítja: "A szegény nép! olyan felhős láthatára, / S felhők közt kék eget csak néha napján lát, / Nagy fáradalmait ha nem enyhíti más, / Enyhít-sük mi költők."⁺ A fáradalom több mint érzés, azt a szép szó nem, csak a jó szó enyhítheti. Eötvös József báró is csak gyermeteg játékká aljasodásnak tartja az olyan irodalmat, amely csak szép szó, nem egyúttal jó szó is. Az író munkája ebben az értékelésben nemcsak tudós jelrendszer, hanem művészi jelképrendszer és társadalmi tetterendszer is.

VIII. MIKSZÁTH ÉS A POLITIKA. MIKSZÁTH ÉS A VALLÁS

Az egész szellemi egyéniség átmunkálása magyarázza meg végérvényesen és elégséges mértékben a politikus Mikszáthot és azt a legkevésbé ismert Mikszáthot, akit én oeuvre-je ismeretében a köztudat ellenére is kénytelen vagyok külön nyilvántartani, s akit legszívesebben így neveznék, a pap-Mikszáth, de megelégszem azzal is, ha így nevezhetem: a filozófus Mikszáth. Az egész magyar irodalom tanulmányozói számtalanszor megfogalmazták már azt, amit itt és most csak elismétlek. A magyar irodalom fő gondolata: a magyarság maga. Nemzeti a mi irodalmunk elsősorban és leginkább. A magyarázat egyszerű: szinte megszakítás nélkül ezer éven át érezhattük magunkat pusztá-

exisztenciánkban veszélyeztetve. Ez teszi Mikszáthot is politikussá: hiába mesélünk egy halálraítéltnak a siralomházban. Először meg kell nyugtatnunk a magyar lelket s csak azután szórakoztathatjuk. Ezért politizál Mikszáth. De miért nevel? Miért prédikál? Miért bölcsekedik? Azért, mert ez a megnyugtató vigasztalás nem telhetik a politikától magától. A megrendült szomatikus életérzést csak a feltétlenül bizonyos, a maga bizonyosságában rendíthetetlen pneumatikus életérzés vigasztalhatja meg. Ezért aztán a politikus Mikszáth úgy próbálja biztosítani a maga politikai magatartásával a magyar függetlenséget, hogy közben minduntalan a transzcendensre utal. Azok, akik Mikszáth relatív szerkesztésű művészetét csak feléből-harmadából ismerik, láttuk már, hogy ítélik nem annyira meg, mint el politikáját. Transzcendensre utaló filozofiko-religiozitását viszont úgy szokták elkönyvelni, hogy hajlamos a babonára. Pedig nem babona a babona sem Mikszáthnál, hanem az ő relációlátó szemének a látásmódja, ahogy állandóan túlutal a realitásokon, s a lényeges dolgok magyarázatát -- relatíve -- áthelyezi a misztikumok világába, a transzcendens odaátira.

A szomatikus és pneumatikus életérzések egymásrautaló, csodálatos, szerves összefüggésére mesteri példa oeuvre-jében A fekete fogat. Röviden összefoglalva e nagyobb elbeszélés meséjét, arról van benne szó, hogy az író szülőfalujában, Szklabonyán, a XVIII. század óta nyilvántartanak egy kísérteties fekete fogatot, mely se port nem ver fel, se nyomot nem hagy, s amelyben három lovat hajtott egy fejetlen kocsis egészen a forradalomig. Azóta, aki látja, négy lovat lát. A negyedik ló: Rédeky Tamás 49-es szolgabíró. Ez a Rédeky kegyetlen ember volt, s egy pajkos szóért statárialiter akasztásra ítélte egy Kobolnyik János nevű tót napszámost. Az öreget mégsem akasztották fel, mert leánya, Borka, az öreg András hajdú tanácsára kegyelmet eszközöl ki számára a szécsényi kormánybiztos gróftól. Szécsény azonban jövet-menet négyóránnyira esik Szklabonyától, s ezt a távolságot Kobolnyik Borka csak a kísérteties fekete fogattal tehette meg. Rédeky tehát az írás olvastára az ablakhoz lép, megpillantja a fekete fogatot, szívéhez kap, s holtan esik össze. "A jelenlévők ijedten szaladtak az ablakhoz, hát csakugyan ott állt a kísérteties kocsi, de három helyett már négy fekete ló volt eléje fogva, a negyedekre, a frissre, éppen most tette rá a kantárt a fejetlen kocsis." Jellemző Mikszáth relációs látásmódjára, hogy később berúgatja az öreg Andrást, akinek az asszony lánya -- megelőzőleg már értesültünk róla, miközben az öreg a statáriális tárgyalás alatt Kobolnyik Borkával beszélget -- minden valószínűség szerint szeretője a kormánybiztosnak, s a vén hajdú jókedvre hangolva ilyen megjegyzést ejt el vigyázatlanul: "Ejh, hátha nem is kellett

volna a Borkának arra a fekete kocsira felülni? Hátha, tegyük fel, a gróf éppen akkor a mi falunkba lett volna, teszem fel, kalandon valamely menyecs-kénél, ámbátor ha úgy vesszük, hogy egy vagy más, hát inkább nem is szóltam."

Meg kell még jegyeznem, hogy mikor Borka azt veszi ki az öreg András szavából, hogy Eszter asszony megcsalja az urát a gróffal, a következő párbeszédet fonja kettejük között. "De hát minek engedi, bátyóka, az ilyen bűnt, ha tudja? — Hja, fiam, sok dolog van a világon, ami ellen nem tehet az ember. Aztán csak azt gondolom, hogy minden asszony asszony. Bűnben fogantatik az ember. — Jó, jó — felelt Borka —, de a bűnt, ahol érzük, kigyomláljuk. Isten úgy akarja, s ha a kend kertjébe van a giz-gaz, annál inkább a kend kötelessége. — Úgy ám, gyerekecském, jól mondod, az Isten, ő valóban hatalmas, de ő odafent van, idelent a földön más hatalmasok vannak, és ha ezek akarják, ki szegülhetne az ellen? — Csak talán nem a kormánybiztos grófról van szó? — Ne te ne! Mingyárt a szájadra ütök."

Még néhány kitétel mutatja a delejtű állhatatosságával a transzcendensre utalást. Kobolnyik Borka menet elmorgott három Miatyánkot, jövet elimádkozott három Hiszekegyet. Közben, mikor kijött a kormánybiztostól, megkérdezte tőle a fejetlen kocsis: jól végzett-e? "Mondani akarta, hogy áldja meg az Isten, amiért idehozott, de csak mégis elharapta, hátha nem jó volna Istent említeni a fekete kocsisnak, mert ki tudja, hogy van, mint van." Később, mikor már az írónak mesélték a történetet gyerekkorában a falubeliek, mondták, hogy mivel Kobolnyik Borka, a szlatinai juhásznő e kocsin eszközölt ki ártatlan atyjának kegyelmet, hát nem is lehet az a gonosztól való. A többi falujokbéli kísérteties jelenség is mind hasznos jószág. Egy fehér kutya kikapar valahol egy fazék ezüst--aranypénzt, aztán eltűnik örökre. Egy fekete tyúk felmegy a ház fedelére és ott sétál, ami figyelmeztetés a háziaknak, hogy rögtön asszekurálják be, ami eléghető van, mert tűz lesz. És hát ezzel a tyúk bevégezte küldetését, visszamegy megint a temetőbe, mert iszen a vak is tudja, hogy a fehér kutya, meg a fekete tyúk elhalt lelkek voltak a hozzátartozóik közül.

A tények maguk magyarázzák meg magukat, szinte felesleges minden hozzátoldás. Mikszáth úgy látja, hogy az ember szomatikus társas életérzése olyan alapjában van megrendülve, hogy csak a pneumatikus életérzésben találhat vigasztalást. Aki nem hisz a fekete fogatban, tehát abban, hogy odaátról megsegíthetnek bennünket titokzatos hatalmasságok, az el van veszve, mert "Isten valóban hatalmas, de ő odafent van, idelent a földön más hatalmasok vannak, és ha ők akarják, ki szegülhetne ellen?" Idelent a földön, önerejére

hagyva kiszolgáltatott féreg az ember. A fekete fogat azonban megjárhatja Szécsényt nyolc óráig, amikorra az akasztás ki van tűzve.

A fekete fogat a bűn forspontja. Az olyan lelkek, mint Kobolnyik Borka, imádságos lélekkel ülnek ugyan rajta, de az író nem azért mesélt előzőleg a kikapós grófról, Rédekyvel sem azért csapatta a nagy dicséretet, hogy milyen jó, vajszívű ember, hogy el ne képzeltesse velünk: milyen árat fizetett Borka a kegyelmi iratért. Mindegy, a racionális magyarázatot fogadjuk-e el, vagy az irracionálisat. Akár ott Szklabonyán járt Borka a grófnál a pásztoróra helyén, akár Szécsényben a kísérteties fogattal, mindenképpen Rédeky vitte őt a bűnbe. Egészen természetes tehát, ha halála után a negyedik ló képében hurcolja tovább a bűnre, szegény bűnös embereket a fekete fogaton. Nincs a falun elég érzékeny erkölcsi érzék — hánytorgatjátok, városiak? Bizony nincs. Mondják is, hogy mivel Borka e kocsin eszközölt ártatlan atyjának kegyelmet, hát nem is lehet az a gonosztól való.

Ahogy itt tartok, brutálisan vágódik eszembe a megbélyegző jelző: cinikus Mikszáth. Most, ahogy teljes nagyságában és méltóságában magasodik elibénk ez a kiváltképpen szuverén és istenfélő óriás, úgy is, mint megrendítő érejtű íróművész, egyszerűen nem értem, hogy lehetett őt egy rövid időre is így félreismerni. Azaz hogy: hazudok, ha azt mondom, nem értem. Nagyon is értem. Vagy rosszhiszeműek vagyunk, vagy vakok és siketek. Mindegy, milyenek vagyunk, állásfoglalásunk motívuma így is, úgy is ugyanaz. Még mindig szolidárisak vagyunk Mikszáth korának bűneivel, a politikai rabszolgasággal, valáspótló racionalizmussal és az álművészet máramarosi gyémánt-értéktelenségével.⁺

Tessék csak továbbhallgatni ezt a "mamelukot" és ezt az "istentelen pogányt". A nagy Tisza-párti így nyilatkozik például Tiszáról mint szónokról: "Az ő bélyege nyomódott rá a parlamenti vitatkozásokra, és nem a jobb szónokoké. Mert, hogy átvigyük a példát más térre, könnyű elképzelni, hogy a legbájosabb, legfinomabb asszonyka piperéjét, mozdulatait, hanghordozását, fejtartását utánozza egy nagy társaság, hiszen ez nem is csoda, de ha egy nem eléggé csinos, sőt meglehetősen slampet nő kelti föl általánosan a vágyakat, öhozzá hasonlítani, akkor annak rendkívüli temperamentummal és más nagy tulajdonokkal kell bírnia." Egy másik helyen: "A mamelukok kritikája nem sokat ér, ők mindig a tényleges miniszterelnökben fedezik fel az emberi tökély maximumát. A király a kinevezési okmányt állítja ki az ő miniszterelnökeinek, a mamelukok pedig a lángelmét ajándékozzák nekik."

Ha már a királynál tartunk, érdekes feladat a hatvanhetes Mikszáth viszonyát öfelségéhez is tisztáznunk valahogy. Bizony tökéletlennek tartja a

közös-ügyet, de még a perszonáluniót is. Mikor arról mesél, hogy Hazajön a király, jobban esik a lelkének Tiszát is titkos negyvennyolcasnak rajzolni. "Ördögös Tisza! -- nevezetett jóízűen a király. -- Megint becsapott!... (Vigyázat! Úgy látszik, nem először történik.) A perszonálunió lehetetlenségét ebbe a szimbólumba szorítja: "Éppen egy hídon mentünk át. Ez az! -- kiáltott fel az öreg ember. -- Ez a híd a Lajta hídja volt. A dolog nagyon is világos. A király, nemde, paprikás pörköltet evett? Egy falatot betett a szájába a hídon innen, s ez még a magyar királynak egészségére vált volna, de a másik szempillantásban, a hídon túl, mikor a paprikás falatot lenyelte, már ekkor Őfelsége osztrák császár volt, s a paprikás hús nagy betegségbe ejtette. Udvari tanácsa összejött íziben és ezt határozta: ha a császárnak megárt az, amit a király tesz, a császárnak nem ajánlatos betartani azt, amit a király ígért." Mikor aztán mégis csak úgy képzei tovább, hogy a király mégsem hajt tanácsosai szavára, elfogja hirtelen a mikszáthi áhítat, és magyar tizenkettősökbe merevül a mondanivalója:

"És most ennyiben van a dolog.

Építik a várat nagy sürgés-forgással.

Építik, építik, míg csak meg nem únják.

Kilencvenhét pallér a téglákat rakja,

ezerszáz napszámos váltig adogatja.

Harminc ács fűrészrel, húsz kovács kalapál,

s ezalatt a kertben kilenc kertészlegény

rezedákat ültet."

Az, hogy Budán volna legokosabb rezideálni a magyar királynak, nem csak amolyan futó ötlete Mikszáthnak. Politikai rezonból, komolyan is jónak tartotta volna. Ferenc József mint elbeszélő c. karcolatában, amellet, hogy alaposan odamondogat az udvarnak azért a nevelési módszerért, amellyel az uralkodót főherceg korában magyarul tanították, ezt a "vágyálmát" megint előveszi és megcsillogtatja.

Két magyar írásbeli dolgozatáról mesél az egykori Ferenc főhercegnek. "Tanítójául csakhamar tisztelendő nemeskéri Kiss Pál udvari káplán rendeltetett ki. A főtisztelendő úr veres tintával javított itt-ott a szövegben -- néhol ő is rosszul. Felvidéki ember lévén, körülbelül úgy néz ki a dolog, mintha például Matuska Péter tanítana egy főherceget magyar nyelvre." Aztán bevallja, hogy a fenséges író hibákat ejt. "Hogyne! Ezek a szerencsétlen magyar igék! A kitanulhatatlan hajtogatásuk! Az állhatatlan 'meg', mely mint a

kis kutya, hol előtte, hol utána szalad az igének. Hát még a határozatlan és határozott mód! Hát az a sok dupla t meg 1. És azt örökké eltalálni, hova tegyen az ember belőlük kettőt, és hol elég egy is!" (Mintha nem is grammatikáról volna szó.) Alább: "Íme, egy mondatban két népies szó, amiktől még fáznak az akkori írástudók. De tisztelendő Kiss Pál nyilván nem félt, s úgy adta elő a nyelvet, ahogy ő összeszedte a könyvekből meg a néptől vegyesen. Nem volt egészen járatos a nyelvben, azért tanította jobban." Még alább egy meglehetősen kemény mondat: "az élénkségnek, a fordulatosságnak nincs nyoma, az egyéniség nem látszik még mikroszkópon se".

Egy kis gonoszkodás következik. "A tisztelendő úr nyilván csak olyan közőmbös dolgoknál maradt, amelyekben nincsen tendencia, se ide, se oda." Azért adta ezt a témát: "Mátyás király vagy a cinkotai itce". Igen ám, de a három kérdés közül mégis felcserélte a középsőt: "Hol van a világ közepe?", ezzel: "nyúzza meg a követ!". A másik anekdotát: "Mátyás és Holubár"-t a tisztelendő úr "odaajándékozta az osztrákoknak (Miksa császár Mainzban lett belőle). Gondolta magában, ha már sok egyebünk náluk van, miért ne legyenek ott a legendáink is. Talán az is hozzájárult, hogy a krónikát úgy, amint történt a cseh Holubárral, a csehek iránti gyöngédségből se lett volna tapintatos az ifjú főhercegnek előadni. Egy udvari káplánba kellene bújnunk, hogy a motívumait eltaláljuk. Ha nem ide húz a szíve, hát bizony a nagy itcét is épp úgy odaajándékozhatta volna Klosterneuburnnak vagy Kretzendorf-nak."

A befejezés megint a fenti rezidencia-motívum. "Hol kél fel a Nap? Hátha elgondolkozik e kérdés fölött, mely négyszáz év előtt lebegett egy király ajkán, és ő maga is felteszi önmagához és mindenkihez: hol kél föl a Nap? És egy belső hang feleli és még hozzá minden okos államférfi is azt feleli: -- Felségednek Budán."

Azt is látja élesen, hogy a kiegyezéskor nem békültek meg a magyarok. "Pongrácz beszédes volt, tréfálgatott, politizált, mint ahogy minden közön-séges eszű magyar ember teszi borközi állapotban a világ eleje óta. S voltak helyes, találó megjegyzései, például, hogy teljes paritás csak akkor lenne, ha 'azok' is felakasztanának tizenhárom tábornokot a magukéból. Pamutkay, Kovács nem győztek csudálkozni. Nem látszik ezen annyi elmezavar sem, mint a körömfeketéje. Isten különös csodát mívelt vele, világosságot öntvén a közelgő homályba."

Aki 49--67-ig vétett a nemzet ellen, érezni, hogy annak nem bocsátott meg ő sem szívéből, holtáig. "Gróf Forgách Antal! -- peregtette le harsá-nyan a lisztárról. Meghalt! -- kiáltá rá száz meg száz torok. Később azok a

tekintetes urak, akik akkor azt kiabálták, hogy meghalt, most mind azt harsogták, hogy éljen. Hanem az őszinte hang volt akkor, bírák hangja, ... ez meg csak a korteseké." Alább: "hja, biz az szépen összeszerezhetett magának; hiába, olyan helyen volt".

Kedvelt szituációja eldaloltatni valakivel vagy valakikkel a legszomorúbb nótát, vagy végigkérdezgetni a kosztosdiákokat kosztadó gazdáikkal: ki hol született. "A gyerekek összemosolyogtak, s aztán elkezdtek szomorú, monoton hangon dalolni:

Müller Gyula Nagy naptára,
Szerkesztette Frieбайsz István,
Ezernyolcszázötvennégyben.
Emich Gusztáv betűivel.

Gábel úr könnyei előtörték az elérzékenyüléstől, nem bírt szavakat találni egy darabig. — Különös nóta, különös bizony, mert temetési dal ez, tekintetes asszonyom, akkor énekeltük mi ezt, mikor a Szózatot nem volt szabad. A Szózat helyett énekeltük, mikor a haza a koporsóban feküdt. Sírtunk, lelkesedtünk rajta, pedig csak egy naptárcím volt az egész. Most is összeszorul a szívem." (Ezt a motívumot számtalanszor elismétli Mikszáth.)

Gábel úr kosztosai közül Szabó László Londonban, Daróczi Mihály Párizsban, Katányi György San Franciscóban, Török Gyuri Madridban született. "A forradalom nem szűnt meg, asszonyom, hanem csak folytatódik a matrikulában és mindenütt. Csak meg kell tudni látni éber szemmel. Száműzöttek gyermekei ezek."

Hát mikor felíratot kellett cserélni a gimnáziumon, valami mást a régi helyett: "A haza minden előtt", Krapotka megyefőnök úr akaratából. — Ez már helyes, ez már jó. Az időről szabad beszélni. Az idő ártatlan fogalom. Praesens, imperfectum, perfectum, futurum. Egy kicsit ostoba dolog, de nekem mindegy. Jelen, félmúlt, múlt, jövő... Hát fel is rakták az ácsok még aznap délután a homlokzatra. A magyarok megértették, mert már megtanulták azt a keserű tudományt, az értelemben másik értelmet keresni: megtalálni, ami hiányzik, kiegészíteni, ami félig megvan. 'Praesens imperfectum' azt jelenti, tökéletlen jelen; 'perfectum futurum' azt jósolja, hogy tökéletes jövő. S ami mindenek felett való, hogy sikerült a németet lóvá tenni. Igaz, hogy csak így suba alatt. De hát az is valami. Olyan édes, olyan kacagtató, hogy szinte sírni lehet rajta. Bécsbe az udvarhoz is eljutott az elmés felírat híre és Krapotka bárót nyugdíjazták. Kimondták rá, hogy egy jóakarató sza-

már — ami kisebb fokozat egy rosszakarató számánál. Krapotka nagyokat fújt és visszaköltözködött Morvaországba, Brünn mellé."

Még a betyár, Kártyi Pista is visszatromfolja a véstörvényszék elnökét az önkényuralom szolgálatáért, mikor az elkezd a szívére beszélni: "Hogy volt lelked, Pista, saját honfitársaidat kifosztani — fülig pirult s odaszólt az elnöknek mogorván: Én sem hánytorgatok föl az úrnak semmit, az úr se hánytorgasson föl nekem semmit. Amitől aztán a nagyságos Küry István úr vörösödik el úgy, mint a megfőzött rák." -- Vigyázva kell Mikszáthot olvasni nagyon, mert azt, hogy az osztrák zsandárok idegenek, nem a mieink, így aposztrofálja, helyesebben veteti észre a putnoki vicebíróval: "a mákfejek közt egyszerre csak megpillantott egy rezes sisakot, azután megint egyet és még egyet. Gondolta magában: ezek aligha a Kabolyiné magjából nőttek ide." Később már nemcsak a gondolatai rebellisek a Kape-rápénak. "A vállait kezdte vonogatni. — A császár nevében? Jó, jó. Én lojális ember vagyok, nekem meg lehet azt rendelni, én meg is tenném, de nekem gyomrom is van (azt el nem törülte még semmi paragrafus), s ennek hiába mondanám: Légy tele, gyomrocskám, a császár nevében, azért az mégis korogna." (Mikor azonban már-már elkönyveljük, mint derék hazafit, kibúvik belőle a másik ember, a hatalmával visszaélő zsaroló, aki a hallgatásáért azt kéri Sós Ferencnéől, amit Kártyi kért a rózsáért. "Jaj, nemzetes uram, nem illik az, mit gondol. Gondoljon a jó nemzetes asszonyra. Haragos, neheztelő arcot vágott. — Ahogy tetszik, fiam. Miért mentsem én meg ingyen az életedet? Hiszen magad is beláthatod. Nincs annak semmi értelme. Vagy beleegyezel, vagy szólok. Határozz hát! Szóljak? — Veronka egy hirtelen eltökéléssel alig hallhatóan rebegette: -- Ne szóljon!"

Nagyon virágnyelven beszélnek a Bach-korszak magyarjai is, Mikszáth is. "Ugyan, ugyan Koricsánszky barátom — mondja egyszer Klamerek úr, a Bezinker, vallja meg nekem, hogy egy kicsit hisz az ördögökben. Mire Koricsánszky így válaszol: — Nem tartok már én a világon semmit se lehetetlennek." Már, ti. a történetek, a 49-ben történetek után semmit.

Nemcsak Ferenc Józseffel szemben különleges a magatartása, az egész Habsburg-házzal szemben olyan. Mikor bevallja, hogy minden emlékkönyvbe ugyanazt az aperszüt írta be (az író olyan, mint a havasi kürt), hozzáteszi: "Azt hallottam, hogy Albrecht főhercegnek is csak egy tóosztja van, s mindig frenetikus hatást kelt vele. Hát mért ne lehetne nekem is csupán egy jeles mondatom? Szépen meg lehet azzal élni. Egyszerű önámítás, hogy Albrecht főhercegnek csak egy tóosztja volt. Igaz, de mégis volt egy tóosztja, ami az övé -- de az én gondolatom más valakié, csak úgy olvastam és plagizáltam valahonnan."

Se szeri, se száma az adatoknak, melyek Mikszáth szuverén függetlenségét bizonyítják mind. Befejezésül hadd emlékeztessenek egy rendkívül szellemes rajzára, amelyben azt meséli el, hogy elromolván az órája, nem sikerült megtudnia a parlament begombolkozott, nem őszinte uraitól, hány óra. A szórakozott Tisza azt feleli: Egy bizonyos, és ez az, hogy dél elmúlt. Hegedűs szaladás közben kiáltja: Mingyárt, mingyárt! Széll Kálmán unottan feleli: Hát már azt is én mondom meg? László Mihály gyanakszik. Hm, mért kérdezed éppen éntőlem? Kérdezd meg Horánszkytól. Gajári udvarias: Hány óra? Hányat parancsolsz? Veszter Imre keserűen dörmög: Tudja a fene! Apponyi az őt jellemző stílusban fogalmazza meg semmitmondó válaszát: Tekintettel arra, hogy tegnapelőtt 10 óra 10 perckor igazítottam meg órát a politechnikum órájához, de már tegnap déli 11 órakor kilenc perc differencia mutatkozott, föltéve mármost, hogy e differencia permanens jellegű, jelenleg még nincs egészen egy óra; de miután a differencia valószínűleg fokozatos, mert a differenciák fejlődésképesek, véleményem szerint a konkrét esetet véve, ugyanazon eredmény jön ki in ultima analysi, hogy még nincs egészen egy óra. Fluger Károly, e régi szabadelvű bánatosan int a kezével: Nekünk már ázt se nem mek mondják! Jókai tréfás kedvében volt: Hát órád vagyok én neked? Járok, ütök, de nem mutatok. S ezzel jól hátba ütött és tovább ment. Szilágyi Dezső haragos. Felförmed: Miféle számár kérdés ez? Nemeskéri Kiss Pál gondolkozott, kihúzta óráját, rátekintett, majd hirtelen visszacsapta a fedelét: Ha éppen tudni akarod -- szólt habozva --, megkérdezhetem Darányitól. "Volt még ott ugyan sok ismerősöm -- teszi hozzá az író --, de ezektől nem akartam kérdezősködni, mert e politikusok legnagyobb része a Nemzeti Kaszinó órájához igazítja most a magáét -- s az én szerintem nem jól jár." (A kiemelés nem tőlem van.)

De ha mindez nem volna elég a költő autonómiájának megmutatására, vagy még előbb kezdem: kialakítására, függetlenítené őt lelkiileg az az éles látás, ahogy számon veszi és számon tartja, hogy verődött össze ez a társaság. Katánghy Menyhért és A körtvélyesi csíny igen kiábrándító két választási történet. Különösen az utóbbi. Tele van ilyen megjegyzésekkel: "Nem tudod kérlek, hogy lett meg Katánghy képviselő? Ő excellenciája vállat vont. -- Bizonyosan megvolt a többsége, azért lett meg. Aztán jóízű humorral hozzátette: Mert ezért meg szoktak lenni néha képviselőkké az emberek." Vagy: "Mennyi az ön évi jövedelme? -- Jó esztendőben kétezer forint. -- És rossz esztendőben? -- Rossz esztendőben háromezer. -- Hogy lehet ez? -- Beszélhetek bizalmasan? -- Magától értetődik. -- Ínséges esztendőben adományok özönlenek a vidékünkre, és én vagyok a kiosztó bizottság elnöke." Bárány Gerezdy

Mihály kiváló főispán hírében áll, mert mindig beliferálja az öt mamelukot. (Saját szavai szerint: "Ha ötven vannak, hát jó. Ha nincsenek ötven, hát nem jó. Hogy kik, az smarn.") Ami a közigazgatást illeti, abban az a rendíthetetlen nézete: "Egy jó főispánnak csibukozni kell és nem avatkozni semmibe, csak mindig csibukozni és csibukozni. Elég, ha az emberek tudják, hogy valaki csibukozik és nézi őket."

A választóközönség alacsony színvonalát azzal mutatja meg Mikszáth, hogy a jelölttel egy Széchenyi-idézetet mondhat, melyet azok neki tulajdonítanak. "Micsoda elme!" -- ordított föl Zadubán Vince számvevő. Némelyek sohase hallották még Széchenyi ezen szavait, némelyek nem is hitték, hogy Széchenyi mondta: "Van is egy grófnak annyi esze!" Akadtak olyanok is, akik el se hitték, hogy lett volna valaha olyan nevű gróf.

Mekkora úr a miniszterelnök, azt egyenesen kozmikus méretekben szemlélheti. "Koronkint hírek szivárognak ki a belső szoba misztikus világából: A kegyelmes úr ma jókedvű. S erre minden megváltozik. A nap kisüt odakünn s vidáman nyalogatja a megizzadt ablaktáblákat (mert ködös, csípős idő volt az imént), a minisztertanácsi asztal bronz hamutartóján nevetve pislog egy letett szivarcsutka a tűzszemével: Hahaha! A kegyelmes úr jókedvű. S bent a kandallóban igazi táncot járnak a milliárd apró kis szikrák, azt pattogva: Ő excellenciája jó kedvében van." Érthető hát, hogy az a választási terv, amely erre a kijelentésére: "nem bánom, ha meg lehet csinálni", még a főispán és polgármester szerint egyaránt lehetetlennek látszott, azonnal megváltozik, mielőtt a miniszterelnök így helyesbíti iménti kijelentését: "Szeretném, ha megcsinálnák." -- "Megpróbáljuk -- felelte a főispán. -- Meglesz -- mondá a polgármester fölvillogva a vállain nyugvó kéz magnetikus erejétől." Meg is lesz. S mikor csak a pékek és a csizmadiák rezonéroznak ellene, segítségül lehet venni a frázist. "Mikor én a száműzetés keserű kenyerét ettem... gyerekkoromban", Magyarországból látogatóba érkező nagynénjüktől csak egy száraz kiflit kapnak ajándékba. "Soha még én olyan jót, édeset nem ettem, mint ez a kemény kifli volt." Az összes körtvélyesi pékek könnyeztek. Másnap reggel felfedezik a néni cipőit az ágya mellett. "Odarohantunk, mi gyermekek, e drága cipőkhöz, fölkaptuk és lecsókoltuk talpaikról a haza szent porát. -- A csizmadiák sírtak mindnyájan, mint a záporosó. Egyhangúlag megválasztották harmadnapra."

Nagyon haragszik a frázisokra. Gyakran érzi úgy, hogy amit politikának tartanak mások, az voltaképpen frázis vagy illúzió. Szerepeltet egy öreg kunt, nem is egyszer, aki, mikor a magyar politika legutóbbi gravámenjeiről

esik szó, mindig közbesóhajt: "Nem kellett volna megölni Kuthen királyt!" De e mellett a sóhaj mellett a többi gravámen is relatívvá gyöngül.

Azt, hogy a hivatalokban voltaképpen nem dolgoznak, úgy mutatja meg, hogy egy kisfiúval feldönteti a megyei tintatartót. "A kisfiú éppen ebben a pillanatban döntötte fel a kalamárisomat, felágaskodva az íróasztalig és élénken közbeszólt: Nini, lekvár!" Ha használnák a kalamárist, írnának belőle, nem kásásodott volna be a tinta, s a híg folyadék láttára a gyerek azt mondaná: Nini, szederlé. Ugyanígy vagyunk azzal a tisztviselővel is, aki elbocsátván a felet: "majd megteszem a szükséges lépéseket" -- elindul a dívány felé déli álmodni (úgy látszik -- teszi hozzá az író -- ezek voltak azok a szükséges lépések).

A függetlenség azonban nem volna biztos és tartós, ha az lenne a végső kritériuma, hogy én függetlenültem. Csak akkor vagyok igazán független, ha előbb a másik fél függetlenségét biztosítottam. Mikszáth a függetlenségnek ezt a formáját úgy mutatja be, hogy viszonyul a nálánál gyengébbekhez, politikailag a nemzetiségekhez, szomszéd kis népekhez és a zsidókhoz.

A tótokat mindig szeretettel kezeli, de politikailag különösen egy helyen biztosítja autonómiájukat, mikor P. Jorkban, az Amerikát járt tótok falujában időzik. "Toby csak angolul beszél -- jegyzé meg az öreg Mr. Kukucska --, de most már tótul kezd 'povedálni', mert ráparancsoltam: Toby fiam, jegyezd meg magadnak, hogy magyar emberek vagyunk, vagy mi a szösz, hát legalább tótul tanulj meg."

Az oláhokat is mindig gyöngéden emlegeti, személyes kapcsolatok is fűzik hozzájuk, hiszen fogarasi képviselő. Egy kis öngúnnal emlegeti ezt a furcsaságot egyébként. 1897-ben erről a témáról ír előszót kedves Almanachjába. "Két napja magolom az elmondandó román beszédemet: Fratilor allegatori! Mulcamesce que meace primit qua candidat de deputat...⁺ Isten ments, ha itt ki-sülne, hogy én vagyok az a bizonyos nevű író, aki húsz éve művelem jól-rosszul a magyar faj nyelvét, kultúráját. No csak az kellene nekem! Még majd azt találnák mondani: -- Mit akar itt az úr? Miért nem megy követnek azokhoz, akiket szolgál, a magyarokhoz? Hiszen végre is elég szép a fajunktól, hogy Jókai Mórt megválasztja olyan tiszta magyar helyen, mint Karcag (NB. Jókai megbukott ezen a választáson). Ha kiszorultam a magyarok lakta vidékről, hát kiszorultam, punktum! Végre is ki tehet arról, hogy nincs elegendő területünk, vagy hogy annyi nagy emberünk van? Ami engem illet, óh, én csöppet se panaszkodom, örülök, hogy élek. Hiszen elég jó hely ez, jó emberek." Megint egy reláció mutatja, hogy komolyan szívügye az autonómia: "Egy pár községem nyilván ellenem fog szavazni, ámbár éppen ma reggel tanácskoztam a

tisztiorvossal, nem üthetne-e ki e falvakban 22-ikére a trachoma (az egyiptomi szembetegség), úgy hogy hivatalosan eltilthassanak a bejövételtől a választás reggelén. A doktor azonban difficilis ember, nagy számár és még hozzá német, nincs alkotmányos érzése. Nem forszírozom nagyon, mert nincs nagyobb baj."

A hazai németiségnek, különösen a cipszereknek gyönyörű formát adott A fekete városban. Azonkívül éppen velük, nevezetesen erdélyi szászokkal kapcsolatban nyilatkozik pozitív formában is a nemzetiségi problémáról. Két titkos ügynök a címe annak a rajzának, melyben bemutatja, milyen káros ennek a kérdésnek a nem-összinte kezelése, s mennyivel jobban járnánk, ha kertelés nélkül tudnánk viselkedni keretei között. Íme, hiába adogattuk a drezdai Schmidt Frigyes urat nyugta ellenében preparált híveink egész során át kézről kézre, mégis megtudta a valóságot, és bekötött szemmel írt jelentését szétszaggatta diribdarabokra. A mecklenburgi Schulze Henrik meg hiába rettegett úgy a rettenetes magyarizátor Nagy István alispántól, mikor együtt utazik vele Brassóba és megismeri, kénytelen megváltoztatni véleményét és terveit is. "Előkeresett a zsebéből egy nagy papírt s darabokra szaggatva, apró kockákban kieregette a kupé-ablakon. Én nem tudom, de úgy gondolom, sőt illendő is volna feltételezni, hogy ez a szászsebesi jelentése volt."

A zsidókérdésben úgy biztosítja Mikszáth abban a korban az autonómiát a zsidóknak, hogy kertelés nélkül ír róluk és az antiszemitizmusról. Nem tagadja, hogy van Magyarországon antiszemitizmus, a maga személyére szólóan pedig azt mutatja meg, hogy tudja úgy venni a zsidókat, amilyenek ők valójában és Magyarországon. Nem hízeleg nekik, nem is szidja őket, nem is hallgat diszkréten felőlük. "Ha fel akarnak bennünket akasztani -- mondatja egy zsidó alakjával --, siessenek, mert nemsokára nem lesz pénzük kötéltre." Másrészt azonban Zalay Pistáról szólóban megállapítja róluk, hogy kulturáltabbak a mi gentrynknél. "Most már közlöm is veled a cikk tartalmát, mert látom, hogy nem igaz. Úgy vagy feltüntetve, kedves Pistám, mintha zsidó származású volnál. De föl se vedd, kérlek alássan -- hiszen bebizonyítottad a könyv meg nem vételével, hogy ereidben valódi szittya-vér foly." A patrónusban az asszimiláns zsidókról ír rokonszenvesen, a végén azonban odateszi: "Kis vártatva gyönyörű, nyúlánk bakfis keringőzött be az ajtón. -- Ez az én kis bolondságom -- mondá Keőpataký és most ült ki már az arcára az a kiállhatatlan gőg és kevélység, amitől Szentpály Pali úgy szepegett." Ezt a paszszust így magában nem is lehet egészen megérteni. Van azonban még az eszlári pör idejéből egy cikke, 1883. júl. 14-ről keltezve, Az antiszemitizmusról. Abban van e fenti idézet kulcsa. "Férjem azzal vigasztal -- mondja egy ma-

gyarrá vált zsidónó —, megmaradtak még a gyermekeid, ne búsulj. Az antiszemitizmus nem veszi el a gyerekeket, a zsidógyerekeket. Azoknak örülj." Ugyane cikkben előfordul egy párbeszéd az író és egy zsidó vallású képviselő között. "Egy rokonom megvett a Dunántúlon ezelőtt hat évvel egy paflagóniát,⁺ azt azóta igazi mintagazdasággá változtatta. Most, hogy az agitáció folyik ellenünk, egészen elkeseredett. Áruba bocsátotta a jószágát és kiköltözik az országból. Bécsbe megy lakni. Nos, mit szól ön ehhez? — Hát csak hadd menjen az ön tisztelt rokona Isten hírével. — Hogy-hogy? — Hát úgy, hogy amelyik ember elhagyja az országot, amikor itthon egy kis baja van, az csakugyan nem érdemli meg, hogy itt lakjék. — Nem bolond kérem, hogy itt maradjon. — Legyen bolond. Mi protestánsok, mikor üldöztek bennünket, mind bolondok voltunk, mert sokkal jobban szerettük a hazánkat, mint az okosságot." A Jókainé tyúkjaiban pontosan megmutatja zsidó részről a bajok okát is, amiért egyáltalában lehet antiszemitizmus: "A doktor éppen mérges volt a zsidó ápolókra. — Okos faj, de önző. Csak magára gondol. Ápolónak nem való. Azaz, hogy elég lelkiismerettel ápol, hanem mindent a maga szempontjából vesz. Glück, maga egy szemtelen fráter! Azt kérdezem magától, miképp töltötte az éjet a beteg, s maga azt feleli nekem: Oh, doktor úr, Gott über die Welt,⁺ micsoda éjszakám volt! Nem hunyhattam le a szememet egy minutára, ez a szerencsétlen ember ordított, jajgatott, fel akart ugorni. Oh, milyen éjszakám volt! Hát törődöm én a maga éjtszakájával, Glück? Hogy meri nekem azt mondani, hogy a maga éjtszakája? Az a betegé... Érti? De most már takarodjék!" Ez a részlet már 1906-ból való. Akkorra már az eszlári pör hullámai elültek. A zsidók hatalomhoz és vagyonhoz jutottak. Autonómiájukat azonban nem biztosíthatta az agyonhallgatás. Mikszáth így egyenjogúsítja őket: őszintén beszél róluk és velük.

Még csak a múlt van hátra. Láttuk, mennyire foglalkoztatta Mikszáthot; Zrínyit feltámasztja, gróf Pongrác Istvánt hosszan szerepelteti. Nézzük meg, miket jegyez meg és fel, mikor — már teljesen kifejlődött kritikával — helyébe megy a régvoltnak A szelistyei asszonyokban: "Hogy egy akó pogány vér öntödjék, egy fél akó keresztyén vér ment rá. A pápa azt tartotta, hogy ez jó üzlet az Isten számára. Hogy az Isten mit tartott róla, nem tudom... Ah Istenem, micsoda drága harangszó nekünk és még nimbusznak is mily keveset mutat!

Egészen más volt a régi állam. "Akkor abban mutatta a hatalmát, hogy minél többet tud adni másoknak, most abban excellál, hogy minél többet tud elvenni másoktól. Melyik a jobb módszer, nehéz eldönteni. Mert akkor is mindenki szidta az államot és most is csak azt cselekszi."

Szilágyi Mihálynak "egyetlenegy mondása járt szálló-ige gyanánt, hogy: Az igazság szép dolog, jó dolog, de akinek hatalma van, az nem szorul rá. Nem is sokat törte magát utána, az igaz."

— "Ugyan állítsa meg kend és tolmácsolja, mit hoztak? Akkoriban még szokás volt, hogy a deputációk is hoztak valamit, persze ilyen nagy úrnak nem egyebet, mint valami ritkaságot."

Mikor az ország kormányzója az asztalhoz ül, nagyot dördülnek a mozsarak, hadd hallja az egész vidék és hadd érezze meg rázkódással az anyaföld is, hogy ő nagysága most az általa produkált terményeket méltóztatik kegyesen magához venni — "mert hát nagy megtiszteltetés az az anyaföldnek. Szilágyi egy kis önvizsgálat után némi etyepetyét vélt érezni, s intett az apródnak, hogy tálalhatnak."

"A nagybátyja királlyá tette a kis Mátyást fogolyból, az pedig viszonzásul fogollyá tette a nagybátyját. Ilyen bolondos csereberék gyakran esnek a történelemben. A nagy királynak ez volt talán az egyetlen igazságtalan tette, s furcsa, hogy éppen e miatt lett a titulusa: Igazságos Mátyás. A nép szíve megnyílt és befogadta őt. Mert aki a nép szívébe be akar jutni, kell, hogy a fantáziájába fogózzék."

"Ha okos a király, beszéljen keveset (ha nem okos, még kevesebbet beszéljen). Mert hogy nem mindenik szavából lesz kalász, az még a kisebbik baj, nagyobb baj az, hogy némelyikből meg kalász lesz, ha nem is kellene. Hát abból a kevésből is, amit beszélhetne, hallgasson el sokat."

"Nem szabad az udvari bolondot úgy képzelni, ahogy a könyvek leírják: hogy csak úgy dől belőle a sok elmésség és a szikra, mint a Vezúvból a láva. Ördögöt dől. A középkor összes bolondjai se mondtak annyi szellemességet, ami tíz lapon el ne férne. Ritka holló a finom ötlet még a versailles-i udvarnál is — hát még Mújónál?"

"A születés előkelősége és az alacsony származás közt bizonyára van valami szemmel észrevehető különbség, tátongó hézag. Isten meghagyta azt, nem tudom mért. De nagy súlyt nem fektetett rá, mert megengedte, hogy azt egy jó szabó betömhesse."

"Íróink, tudósaink folyton csak a gálaruhákat kutatják s így most már egészen tiszta tudomásunk van őseinknek arról a viseletéről, amit nem viseltek, de amit viseltek, arra nem vet ügyet senki."

"A strucctollak helyett a darutoll jött használatba, mégpedig a csalma hátulsó részébe szúrva. Egy kis szelíd talpnyalás az egész. A megboldogult Hunyadi János viselte így. Hát igen. Az egész ország úszott a lojalításban. Ohó, hát harapni is tud a kis király? Hisz az akkor más."

"Egy asszony a férjével együtt a földesúr szerint két lélek, de csak egy test, a papok szerint két test, de egy lélek."

"Minthogy a nagyurak mindenben az ellenkezőjét teszik annak, amit a közönséges okos emberek, hát mindenben azt tedd te is, leányocskám, amit nem akarsz, aminek épp az ellenkezőjét cselekednéd, ha nem volnál közöttük."

"Azok a szép asszonyok, akik ortonban kényeskedtek, páváskodtak valaha, ma már csak növény alakjában élnek. Csont lettek, hamu lettek, por lettek, most már növények, és még Isten tudja, mire vihetik, csak asszonyok nem igen lesznek többé."

"Miután hasztalan imádkozott Korják az Úristenhez, Kulifintyóhoz /a besnyői baráthoz/ appellálta az ügyét."

És így tovább, és így tovább. Az autonómia tökéletesen biztosítva van. Mikszáth a dicső hajdankor csalóka illúziójától éppúgy független, mint a történelmi materializmus földhözragadtságától és szikkadt, száradt, történelmi szemléletétől.

Transzcendens, pneumatikus életérzése felől is meg kell őt közelítenünk egészen és megfigyelnünk pontosan. A babonáit már igazi mivoltuk szerint ismerjük. Nem tudjuk azonban még, milyen fent hordanak legszellemibb fegyverei, s mekkora magasztos eszméinek a röppályája.

Milyen alakot ölt és milyen szerepet játszik Mikszáth csupa relációból felépített világában a vallás? Mielőtt részletes képet rajzolnánk róla, már megtetszhetik figyelmes szemünknek alaptraverzeiben. Ezek az alaptraverzek szerkezetük szerint — természetszerűleg — merőben a relációs-kedv alkotásai. Itt is egymás mellé van rendelve az, amit az Isten akar és az, amit az ember megvalósíthat. Van benne egy mindenek felett való mindenható, mindentudó, mindenütt jelenvaló Isten, mégpedig Szentháromság Atya-Fiú-Szentlélek Úristen, és van róla egy elképzelése a gyarló embernek. Van isteni világterv és mellette egy naivul ravasz próbálkozás ezt a világtervet az ember tervhálózatába fogni motor gyanánt. Van isteni kijelentés, Szentírás, Biblia és egy megint csak naiv, de most már ostobán naiv emberi tudálékosság, azt olvasnunk ki belőle, ami nekünk, embereknek legmegfelelőbb. Van közvetlen összefüggésünk magával Istennel, és vannak — mégpedig nekünk magunknak az akaratából — közvetítők közötté és közöttünk, akik ezeket a természetes relációkat meghamisítják, vagy meg akarják hamisítani, ezek a papok. Van természetes Istenhit az ember lelkében és vannak mesterséges dogmák, merev vallásfelekezetek az emberek között. Ez a mellérendelő szerkesztés- és látásmód sokak szemében vallásellenesnek, hitben közönyösnek, megint csak cinikusnak mutatja Mikszáthot.

Jaj de nem cinikus pedig ő ebben a vonatkozásában, sőt éppen ebben a legkevésbé az. Csak nem hamisít itt sem. Nem rajzolja másnak az embert, úgy adja vissza vonásait, amilyennek látta.

Legközvetlenebb élménye az, hogy a vallás nem hatja át a mindennapi életet. Nagyon vaskos, tenyeres-talpas a mindennapi élet, ellenszegül a szellem erőinek. Itt van mindjárt maga a vármegyei élet. Annyira más, mint az Isten világa, hogy kár is egymás mellett emlegetni a kettőt. "Az Isten éjjel is ébren van, alispán úr, tehát az igazságnak se szabad aludni. — Á, kedves bátyám, azt tetszett mondani, miszerint az Isten éjjel is ébren van; hja, könnyű őneki ébren lenni, mert őt nem három évre választják, lévén örökkévaló. Hanem hát inkább nem szóltam, nem gondoltam semmit, csak ne haragudjék."

Hiszen, ha néha megtörténik, hogy döntenie kell a vármegyének Isten és a világ hatalma között, legfeljebb a habozás mutatja, hogy van azért a vármegyében is némi érzék az irracionális felső világ iránt. "Nagy violencia volt ez az Isten ellen, de amiatt is csak a vármegye feje főtt: ítélni az Isten ellen nem tudott, Balassa ellen nem mert."

Kedvetlenebb perceiben diametrális ellentétet lát az író a potencia e kétféle megnyilvánulása között; más az isteni és más a vármegyei módszer. "Ha a vármegye már a világ kezdetekor meglett volna, higgye el, még ma is nyomozás alatt lenne, hogy ki ölte meg Ábelt."

Úgy látja, az innenváló világ nagy anyagszerűsége jó fogódzó a szellem hatalmának lenyűgöző ereje ellen. Még csak nem is okvetlen a vallás erői, mindenféle szellemi erő ellen jó az, ha valaki elég biztosan áll ezen a földön. "A jó könyvek nem ölik meg az embert, a rosszak már hamarább. De ha az ember száztötezer holddal van beoltva az öngyilkosság ellen, akármilyen könyvet kihever."

További magyarázat: amilyen kimozdíthatatlan alap az anyaföld és kézzelfogható realitás az innenváló világ, olyan gyöngé és csak szavakban vagy hangulatokban élő irreális, nem-valóság belső világunkban a hit. A legtöbb ember csak mondja, de nem hiszi igazán a hinnivalókat. Tiszteletes Szirotka Sámuel haragjában ki is mondja ezt vigyázatlanul nagy ápertén. "Megharaguvék és közbelépett tiszteletes Szirotka Sámuel uram, megdorgálá a muzsikusokat emberségesen, amint kellett. — Szerelmetes atyámfiai az Úrban! Ebben a faluban én vagyok arra hivatva, hogy a másvilágról hazudozzak, nem pedig len kendtek; tehát csak annyit mondok, hogy kotródjanak el kendtek, mert különben megkeserülnek kendtek." Nem egyetlen eset ez. Mikor Borli kasznár, a "vén gazember" haldoklik, éppen négyen vannak körülötte, Inokay báró, az orvos, a

tisztelendő úr és Perkálné, a beteg gazdasszonya. A következő beszélgetés pereg le közöttük. "Meg lehet-e még menteni? -- kérde a báró, aggódón lesve az orvos választát. Az orvos vállat vont. -- Most már az Isten kezében van -- felelte németül. -- Mit mondott? -- kérde halkán Perkálné a tisztelendő úrtól. -- Hogy nagyon rosszul áll a dolga -- fordítá le az Isten szolgája az orvos szavait, meglehetősen szabadon, de híven." A kis jelenet szimbolikus erejét még külön fokozza az ellentét: az orvos -- szorultságában -- Istenről kénytelen beszélni, Isten szolgája -- megint csak a pillanat kritikus volta miatt -- elfeledkezik, milyennek hirdette idáig, nyugodt időben, a szószékről Istent.

Hogy a szószékről kenetesen hangzó tételek mennyire üres szavak valójában, s mennyire nincs igazi összefüggésük a valóságos mindennapi élettel, azt Mikszáth A fekete kakasban, Kupolyi uram példáján mutatja meg. Ő igazán keresztyéni módon, Krisztus tanítása szerint cselekedett. Legalábbis úgy kezdte. Irgalomból szekerére vett egy lázas beteg koldusleánykát, ápolta, gyógyíttatta, mikor meghalt, tisztességgel el is temettette. Csak mikor felocsúdott kibuggyanó jósága delíriumából, ijedt meg, s próbálta kártya útján visszaszerezni az "elpocsékolt" pénzt, elvesztve persze még a maradékot is. "Egy-két óra múlva szétterjedt a különös temetés híre. A kártyázás se maradt titokban, de erre nem voltak maró észrevételek. Az vessen érte követ, aki maga bűn nélkül való. Ellenben a temetésért nagyon megrótták. Nincs jó esze. Nagy fantasztá. Még a papok se dicsérték. A vernyoói luteránus pap azt mondta volna állítólag: Az ember prédikál olyanokat, de megcselekedni nem lehet. Szóval nagy csúfság lett."

Nem kerüli ki, így látván az egészet, írónk figyelmét az az ellentét sem, ami Isten szolgáinak hirdetett elvei és életgyakorlata közt tátong. Nem lehet vagy legalábbis komolyan nem lehet a szegénységet ajánlani és gazdagságban élni, lemondásról beszélni és világi örömekbe merülni, földi javakat gyűjteni és a túlvilágot ajánlgatni másoknak. Mikor az Új Zrínyiász meséje ott tart, hogy egyesek hiszik Zrínyi feltámadását, mások nem, az író így okoskodik: "A papoknak kapóra jött ez a téma. Nagy dolog az. Itt az alkalom bebizonyítani, hogy mégis van feltámadás. Mert ha a tömeggel egészen el tudják hitetni, hogy van másvilág, akkor az nekik hagyja ezt az egyiket. És őnekik ez is elég." (Ez az utolsó mondat Mikszáth stílusában azt jelenti, hogy ők még akkor se hinnék.)

Nagyon izgatja pedig magát az író is a túlvilági élet problémája. Azt már láttuk más vonatkozásban, mennyire érdeklik a kísértetek, a hazajáró lelkek, a halál után még tovább exisztáló sírlakók. Többször észreveszi és

elmeséli, hogy valami okból exhumált holttestek körme, haja, szakálla, bajusza a koporsóban is tovább nőtt. Sokan viszontlátják mennyei látomásos processziókban szeretteiket vagy falujokbeli ösmerőseiket. A cseh muzsikuskok Krizsnócon száz évre visszamenőleg látnak a holtak éjjeli orgiáján olyan krizsnóciákat, akiket életben nem is ösmerhettek.

Ennek a valamennyiünk lelkében élő és meg nem ölhető hitnek nagy ellensége a tanulás, a tudomány, az ész, a gondolkodás, a logika. Nemcsak azért nem hiszünk, mert a papjaink sem hisznek, azért se tudunk hinni, mert mi magunk meg "tudunk". Kettő ez a kettő. Más a hit, a vallás, és megint más a tudás. "A logika más. A logikához ne szóljanak a papok. A logika a gondolkodó fők istene."

A tudományos szkepszis megmosolyogja a Biblia tanításait is. Az író a túlvilági élet ellen egy tudós készültségű orvost szerepeltet, hadd sorakoztassa fel érveit. "Hagyja el kérem azt a szentírást, azt a papok komponálták. Hogyan lehetett világosság mingyárt az első napon, ha az isten csak negyednapon teremté a csillagokat, a Napot és a Holdat? Nos? Vagy talán valamely más világító mesterség volt három napig? De hová lett? Adják nekem elő. — No, de Ignác. Csak nem azt akarod ezzel mondani, hogy a papok sinkőfálták el... — Ön tehát azt se hiszi doktor, hogy a Jozafát völgyében⁺ föl fogunk támadni? — Nem. Hát mi a mennykő támadjon föl a sírokból, ha a test elporlad, a szellem pedig elszáll? Önök mindent összekevernek. -- Patakon beszélnek egy esetet, hogy egy lutheránus és egy katolikus pap sokszor disputálgattott arról, hogy mi van a másvilágon. Egy éjjel aztán megnyílik a katolikus pap ajtaja, és belép a lutheránus pap síri halaványan. Nesz nincs a lába nyomán, csak jön-jön feléje, mint az árnyék, s végre megszólal: Se úgy nincs, ahogy te mondtad, se úgy nincs, ahogy én mondtam. -- A doktor megvetőleg legyintett a kezével: Látszik, hogy lutheránus volt, se ide, se oda, se hús, se hal." Ez az orvos még aznap éjjel meghal, s az asztaltáncoltatóknak megjelenik. A betűket a magyarul nem tudó francia nevelőnő írja egymás után, s a médium sem tudhatja, hogy az imént még körükben időzött Medve doktor halott. A krizsnóci halottak éjjeli dorbézolását is ismeretlen cseh muzsikuskok élménye gyanánt meséli el az író, akik a szereplőket soha nem látták, még kevésbé tudhatták, milyen ruhában vannak eltemetve. Azt jelképezi ezzel az író, hogy a túlvilági élet titkai sem pro, sem kontra meg nem fejthető, valóságos titkok.

A babonás magyar nép, a paraszt, ősidőktől kezdve hisz a kísértetekben. No persze az uraknak valami különös kell. Az olyan elhalt lelkekből, akik majd rájuk ijesszenek, megóvja őket a műveltség, hát olyan meghalt lelkeket

keresnek, akik mulattassák őket, akik belebújjanak az asztalládba és onnan csevegjenek velők.

A halál fenséges, kozmikus közönyét előbb a doktorral üzenteti meg a túlvilágról, a táncoló kis asztal útján. "Megígértem, hogy eljövök megmondani, mi van a másvilágon. Ne fizessétek a doktorokat. A halál voltaképpen jelentéktelen csere. A lélek helyet változtat, a test alakot." Később magát a természetet próbálja megérteni, mintha nyilatkoznék e tárgyban. "A dülő-út másik oldalán egy vékony, karcsú jegenye mered az égnek, s azon immár két holló üldögélt, le nem véve szemeit a (halott) doktorról. Komolyan, barátságosan gubbaszkodtak egymás mellett egyetlen hajlékony gallyon, mintha magukban tűnődnének: Ha most az a négy ember nem alkalmatlankodnék ott, mingyárt a miénk lenne a doktor." A civilizáció tükrében kissé eltorzul ez a békességes, nyugodt kép. De Mikszáth éppen azt akarja, hogy a civilizációt helyesebben viszonyítsa. "Meghallotta az óra ketyegését a halott zsebében. Az emberi gépecske még mozgott, az isteni már megállt ott. Valami keserűség lopózott a báró szívébe. Olyan rossz azt elgondolni, hogy a kontár órás erősebbet, maradandóbbat alkothat, mint a mesterek mestere. Milyen nagy dolog egy ember, és mégis milyen semmi."

Azt lehetne ezek után gondolnunk, hogy az író bibliaellenes. Nem, ő ezt a kérdést is relációlátó szemmel nézi. Ő csak az ellen van, hogy a kettőt, a hitet meg a tudást összekavarjuk. Azokat, akik hisznek, de nem magyarázzák, csak hiszik a hinnivalókat, szereti, és azokról gyöngédrajzú portrékat fest. Budai uram is ilyen, Butler gróf jószágkormányzója. Maga a gróf is szereti a hívő lelkű, bibliás férfiút. Végrendeletében is ilyenül aposztrofálja. "Hagyott némely birtokrészeket Budai uramnak hosszú hűségéért, hogy öreg napjaira nyugodtan énekelgesse a zsoltárokat."

Budai uram bibliája nem is csak itt az egyszer és nem is csak így betéve, díszül az asztalra rakva szerepel. Erőforrásként is találkozunk vele. "Budai uram ott virrasztott a huszárokkal együtt a holt ura mellett, elhozta a bibliát meg a zsoltáros könyvet, azokból olvasgatott. Sok vigasztaló volt a szent könyvekben kétségkívül, de azért mégis szerte kalandozának szomorú gondolatai."

Az imádság is ilyen erőforrás. De csak az értatlanok imádsága: összetört, alázatos lelkeké, naiv (legtöbbször falusi) embereké és gyermekeké. Egyik legszebb novellája Mikszáthnak az erről szóló: A én pohárom. Berci, írónk kisgyerek korában németnek nevelt fia, nagyobb korában szégyelli hibás magyar beszédét és izzó gyűlölettel nézi a poharat, melyre "A én pohárom" van vésetve feliratul. De hiába kéri az apát, az nagyon szereti ezt a kedves

emléket, s nem hajlandó kisfia kedvéért megsemmisíteni. A gyerek közben azt hallja egyik pajtásától, hogy ilyenkor náluk a nagypapa a fellebbezési fórum. Berci bemegy az apjához: "Van nekem nagypám? — kérdi. — Nincs, fiacskám — feleltem nyájasan. — Hát hova tetted? — szól afféle gyanúsító tekintettel, mintha én loptam volna el a nagyapját. -- A nagyapád meghalt, Bercikém és most az égből néz rád. — De nem lehet hozzá beszélni? — Lehet, de csak imádságban." Ezen az éjszakán az apát meglátogatja a nagypapa, álmában. Beszélgetnek, a vendég megjegyzi: "Egyébiránt nem is ez a fődolog, amiért jöttem. Nálad van egy kis eligazítani valóm. Igen, tenálad." Később dolgavégezetlen távozni kényszeríti őt egy másik "lélek", egykori kis cselédjük. Az író tartóztatja őket: "De hát az eligazítás. — Mindjárt rendben lesz, mindjárt, mindjárt -- nyugtatgatja az öreg." A fiú most már dühös a cselédlányra, aki ráncigálja kísértettársát, meg akarja ütni. "Kihajoltam az ágyból és teljes erőmből úgy vágtam pofon -- a kis éjjeli asztalkát, hogy meglódult és félrebillent: csöngettyű, gyufatartó, pohár legurult róla. Nem emlékszem semmire többé, csak reggel keltem föl a rettentő ujjongásra, amit Berci művelt, látván 'az én pohárom' üvegcserepeit a padozaton. — Köszönöm -- selypíté --, hogy összetörted. Megfogtam a fülét. Minden eszembe szökött egy szempillantás alatt, ami tegnap történt és ami az éjjel történt. -- Ohó, imposztor! Nem én törtem el a poharat, de a nagyapád. Híttad, eljött és összetörette velem."

Magához Istenhez intézett imádságunk transzcendens ereje sem volna kevésbé hatékony. Hogy mégis a legtöbb imádság meghallgatatlanul mállik vissza az égről, az azért van így, mert nem ártatlanul imádkozunk. Be akarjuk fogni bűvös szavaink mágikus hatalmába Istent és fel szeretnők használni saját céljainkra, mint valami hatalmas, de hatalmunkba került és ott tehetetlenül vergődő, magát engedelmesen megadó dzsinnt vagy tündért. Butler gróf érzi ezt, azért keres magában bűnt, büntetése magyarázatául. Más magyarázatot összetört lelke már el nem tűr, mert Istenben vetett hite megrendült lelki állapotában is töretlen még. "Letérdelt, imádkozott, nem szelíden, nem áhítattal, mint egyébkor, hanem panaszkodó nyöszörgéssel. Istenem, Istenem, mit vétettem én neked, hogy ilyen szigorú vagy hozzám, Uram! Hiszen szeretlek, tied vagyok, utadat járom, és mégis kegyetlenül sújtasz. Majd egyszerre szívébe nyilallott a rettenetes fenyegetés: Megbüntetem az apák bűneit heted-ízigen, és főlőshajtott: Hej, Buttler, Buttler, öregapám öregapja, de kár volt neked akkor azt a tört belevetni abba a becsületes Wallensteinba."

Maga az író serdülő (tehát már nem naiv ártatlan) gyerekkorában már egyetemes emberibb, bár még mindig pozitív hitű. Ő még csak azért kesereg,

miért nem segíti meg Isten, holott érdemei vannak? "Az én hánykolódó bűnös lelkemből keserű szemrehányások fakadtak: Isten, Isten, itt a saját házában mondom meg, hogy nem jól kormányozol. Miért sújtottál most le engem? Hát nem tettem én jó vizsgát, hát nem vagyok engedelmes szülőimnek vagy a te parancsaidnak? És mennyire szeretem őt, te látod, te tudod, miért kell hát neki mást szeretnie?"

"A mi örökös barátunk" már nem gyerek, Nikoláj azonban rögtön észreveszi és meg is fogalmazza Istennel való alapviszonyulásának kardinális hibáját. "Hiszen babonáság, bolondság, de ne neved, Nikoláj. Tudod, az Isten is jóért jóval fizet. Oh, Nikoláj, ha felkölténém, félek, hogy a kis Misica meghalna." Mikor a Misica mégiscsak meghal: "Hallod-e Nikoláj, vedd vissza a plédemet attól a porontytól. De jól rúgd meg, hogy fájjon neki. Nem akarok semmit az Istennel. Nikoláj pirongatta nagy gyöngédséggel: Hiszen elhozom a kendőt, de te még se beszélj úgy az Istenről. Te vagy a hibás, Szlebenits Mihály, kedves gazdám. Mert látod, az Isten nem kereskedő, akivel máról-holnapra alkut köthetsz. Hogy azt mondod, mintha bemennél a boltjába, én ezt adom, te azt adod. Az Isten jó, ezt már a boldogult atyád, az én édes uram, Szlebenits Pál is mondta, de nem könnyen hagyja magát bolonddá tenni, és már fiatal korodtól kezdve kellett volna kedvében járnod, és nem most, másfél óra óta... akkor talán ő is..."

Még itt is vannak "zavaró" szép vonások, aminek Szlebenits feldúlt, tehát valahogy mégis meghatott lelke a magyarázata. Meztelen emberi voltában látjuk ellenben az Istennel viszonyulás általános módját a rigyi kasznár gyakorlatában. "Mellettem balról Pornya József úr ült, a kasznár (a rigyi pusztáról); ott volt nyáron minden vasárnap, s a gazdasági követelmények szerint imádkozik esőért vagy szép időért, s az Isten viselkedése szerint dobott a perselybe egy fényes húszast, vagy egy krajcárt, ez utóbbit néha elégedetlen dörmögéssel: Erre a hétre ez is sok."

Ne úgy magyarázzuk mindezt, milyen kiszikkadt kérges szívű ember az író, nincsen számára semmi szent, semmi magasztos, semmi felemelő, mert nem lesz igazunk. Nem Istent rajzolja ő ezekkel a vonásokkal, hanem az imádkozó gőgös és ravasz embert. Mihelyt az ember megtörik, alázatossá válik, "olyanná lesz, mint a gyermek", meghallgatja imádságát az Isten biztonnyal. "Éppen a betűknél törte ketté nyilával az Isten, mintha mondaná: Nem kell a dicséreted, Bizi József, a Mária-kép sem kellett, ez sem kell. — Menjünk innen, mondá Istók. — Hát a kereszttel mi történjék? Összeragasztod? — Nem én — viszonzá Istók tompán. Amit az Isten ujja összetört, azt nem szabad az ember ujjainak összeilleszteni. — Fösvény volt kelmed, szívtelen, gőgös. A világ

elejének képzelte magát. Aztán, valljuk meg az igazat, uzsorával szerezte kincseit. — Nem becsülöm már őket semmire. Oh, te kifogyhatatlan Isten, mivel engeszteljelek meg? Ne kergesd el azt a gyereket, Istók. Gyere idébb, kis fiam! Az öreg arra gondolt, hogy abból a borús égből egyszerre lepattanhat még egy villám, de csak akkor, ha már az a gyerek itt nem lesz. Aztán benyitottak egy házba, amelynek kapuján két sarkantyús csizma volt kifestve. — Mérjen ennek a gyerekeknek egy pár csizmát, Filtsik uram, az én kontómra. A gyerek örült neki, s vígan kopogott az öreg után. A kapuajtóban a kocsis várta (gazdáját) azzal a hírrrel, hogy az ellopott lovak megkerültek, a fia már túl van minden veszélyen. Bizi apó hálataljesen nézett föl az égre. Milyen messze van, és mégis milyen közel... Egy pár kis csizmával meg lehet járni egy óra alatt..."

Száz szónak is egy a vége: az emberi hitetlenség, még helyesebben a meg-lévő, de nem elég erős hit okozza a bajokat, nem az Isten állhatatlansága. Mert hogy szükségünk van a hitre, annak legerősebb bizonyítéka az író szemében, hogy van hitünk. Szomjazzuk és éhezünk. Ha nem hihetünk, hiszékenyekké válunk, vagy babonásakká. Különösen a falusiak. Szülőfaluja parasztjait jellemzi így Mikszáth transzcendens alapviszonyulásaikban: "Mindez igen csudálatos és hihetetlen volt, de éppen azért készségesen elhitték."

De az urak is babonások. A kuruc vezérek, Rákóczi, Bercsényi — különösen Bercsényi. Az úgy hallgatja a hektikás Koncz Márton szavát, mint valami orákulomot. A bölcs és nagy judíciumú Fáy is babonás, a Különös házasság egyik főszereplője. "Fáy uram a következő szombaton (mert pénteken nem akart kálvinista létére se útra kelni) Egerbe utazott." Hogyne gyötörné hát a babona Vidonka Józsit, még a vallásnál is felettébb. "Mert még van itt a lidérc nyakamon. Az a feneség. Eztet nem bírja a Vidonka lerázni. Van eskü is. De aztat vagy hallotta, vagy nem hallotta Istenke, ha nem hallgatta oda Isten, meg is bocsátja. De lidérc, az nem ereszt."

Maga az író sem ment ettől az érzéstől. Mert az még csak érthető volna, ha a szülői előérzeteket elismerné. De Butler előérzetét is elismeri, és a későbbi tények erejénél fogva utólag igazolja is. "Látod, engem ijeszt a jövő. Mintha valami megdöbbenő, valami ijesztő volna benne. Úgy tűnik fel sokszor, mintha egy sötét hegy készülne rám omlani." Nyilván maga az író is hisz ezekben a megmagyarázhatatlan, titkos érzésekben.

Azt már láttuk, hogy transzcendens erők nélkül szomatikus társaslelki életérzésünk soha meg nem nyugodhat. A fekete fogat tanított meg bennünket erre, de csak az egyes esetre vonatkozólag. Ha a viszony ember és ember között permanens, akkor a pneumatikus életérzés transzcendens pótszerei éppúgy

intézményessé merevülnek, mint maga a vallásos gyakorlat. A Balassákat jobbagyaik így próbálják fékezni helyi babonákkal és kísértetekkel. "Ebbe az erdőbe teszi bele a palóc nép fantáziája az örök hollót is. Itt él valahol, valamelyik odvas fában lakik, de nem jó meglátni, aki látja, hét nap vagy hét óra alatt meghal. E különös holló emberhangon fog megszólalni a végítélet napján, s pontról pontra elsorolja a Balassák vétkeit. Nem lévén a tens vármegye elegendő, de még a palatinus se a Balassák fékezésére, az agyafúrt palócok azért állították be ezt a hollót ekkora hivatalba, hogy mégis legyen egy mumus, akitől féljenek a Balassák." Folytatódólagosan: "kísértete is volt a ráskai erdőnek. Egy fejetlen bölény szokott e helyen megjelenni, valahányszor valami szerencsétlenség történik a Balassákkal. Többen látták és esküsznek rá. A fejetlen bölény, a néphit szerint, a fejét követeli vissza, mely a Balassák címerpajzsán van, s mindaddig kísért, míg vissza nem kapja."

Kár megmosolyognunk ezért szegény naiv falusiakat. Mi magunk is kétségbe vagyunk esve, ha bálványainkba vetett reménységünk szertefoszlása után "csak" magára Istenre vagyunk utalva. "Végre kimondta ez a két fellebbezési fórum is, hogy a házasság érvényes. — No, most már mehetünk az Istenhez, fakadt ki Fáy mély keserűséggel."

Minden hiába pedig. A hit annyira lelki kényszer, helyesebben alapvető lelki viszonyulás, hogy valamilyen formában meg kell lennie kinek-kinek a lelkében. "Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo."⁺ Aki másban nem tud hinni, legalább az ördögben hisz. Különösen válságos percekben, nehéz, súlyos konfliktusok közt. "Bele is nyugodott volna, ha nem piszkálta volna belül ezer ördög. Egyik szívét tépte, másik a homlokában fúrt, harmadik egy vésővel szurkálta az agyvelejét, a negyedik oktatgatta. Az ötödik ördög is ott volt (hisz ott van ilyenkor az egész ármádia). Az ötödik ördög azt mondta: Hallod-e Dőry, adok én neked egy jó tanácsot, merész dolog, az igaz, de meg lehet csinálni."

A transzcendens világnak ez a folytonos jelentkezése minduntalan arra készíti a relációban-látást, hogy viszont az intézményes vetületét, a hivatalos vallást és egyházat függetlenítse tőle, mint valami nem-odatartozót, járulékos elemet. "A Marci rongyos, mezítlábás gyerek. Örömet fogad szót, szalad a toronyba. A harangok ugyan elmentek ma Rómába, ahogy az egyházfi, Tormási Jóska mondta, de a torony szerencséire nem ment velők. Marci megtalálja és a lépcsőkön egyre a Jézus halálán gondolkozik, mivel hát a templomban van, és arra a következtetésre jut, belevegyülván a gondolataiba a konyhán terjengő finom szagok is, hogy Jézus talán nem is annyira az egész embe-

riségért, mint inkább a pataki diákokért halt meg. Csodálkozik, hogy a harangok mégse mentek el Rómába. Ez löki szívébe az első kételyt."

Érdekes nyomon követni az emberi kétely vallásközömbösítő, sőt vallásromboló útját. Az első stáció az, amikor a lélek meg akarja ragadni a megfoghatatlant, és hogy megtehesse, bálványképben ábrázolja ki. Mikszáth finom elemző művészete még legdiszkrétebb formájában is felismeri az antropomorfizmust. "A templom hatalmas, fehér boltozatára egyetlen szem volt kifestve. Egy szem. Maga az isten. Emberi fantázia összekeresett mindent, ami a földön van, és nem bírt találni megfelelő fogalmat, nem bírta összerakni sziklából, felhőből, lángokból a legfőbb úr alakját, a láthatatlanét. Mire aztán kivett az emberből egy részt, egyetlen szemet és azt mondta: Ilyen az Isten! Egy szem, amely lát mindent, hall mindent és tud mindent. Egy szem, amely ha jó ember nézi, rámosolyog szelíden, biztatólag; ha gonosz ember nézi, rámered szigorúan, fenyegetően. Titáni gondolat volt, mely nagy-nagy ihlet percében születhetett. Az isten is az emberből merített, társat akarván melléje teremteni, kivévn egyik oldalbordáját és abból formálta meg a másik ember alakját. Nos, hát az ember is ehhez a forráshoz nyúlt, vette a saját szemét és abból formálta meg az Isten képét."

Második stáció: a csendes hitvita. A magunk vallását nem kritizáljuk még, az egyelőre még érvényes és helyes, de a másoké hibás, téves, megmosolyogni való. A kálvinista gúnyolta a pápistát, a pápista a vastag nyakú kálomistát, a lutheránust csúfolták mind a ketten. A lutheránusok tulajdonságai tizenhárom pontozatba voltak összegyűjtve jó humorral. A lutheránus sárgarépat hord a dohányzacskójában, a fűrhéces kocsira bal lábbal lép fel. A kálvinista nagyharang azt zúgja vastagon, durván: "Ördögadta teremtetete", a katolikusoké ezt csilingeli: "Jézus Mária — Jézus Mária", a lutheránus harang pedig a következő mondatot veri ki: "se ide — se oda, se ide — se oda."

Harmadik stáció: a vallás hőfoka alábbszáll, s ezzel maga a vallás is lejjebb kerül a lelki fokozatok lajtorjáján. Társadalmi forma lesz belőle, szokássá lagymatagul. Bevallani persze az ilyesmit nem illik. Nem is teszi más, csak a cigány, aki azért primitívebb, még a parasztnál is őszintébb (ha egyébként meg meri kísértetni az őszinteséget, nem tartva semmitől). "Babay is ott settenkedett már a purdékkal; folytonosan szidva a rajkókat: Ne vi-gyorogj, te bibas, mert még azt hiszi az uraság, hogy mi szedtük rá erre az istent. Pedig nígy hete, hogy nem imádkoztam." (Aki nem imádkozik naponta, annál már csak szokás az imádság, nem lelki szükséglet.)

Az író azonban még serdülő korából azt hozta hazulról emlékképpen, hogy a templomba járás nem az Istenért van. "Az emberek kigúnyolták Prakovszkyt.

— Az istenhez fordult, pedig az tette siketté. De tán nem is az isten miatt jár a templomba Prakovszky. Furcsa nyáj ez itt. Ha egy láthatatlan szellem kihajigálná azokat, akik valami másért járnak ide, nem tudom, hogy nézne ki a templom? Hát úgy, hogy a pap se maradna bent, mert az meg éppenséggel a hívek miatt jár be. Buzinkayné a szép selyem ruháit szereti mutogatni. Gáll Piroska az alabástromfogait csillogtatja, azért énekel folytonosan. Mindenki kevély valamire, s mindenki szeret irigységet kelteni a többiekben. Ez az élet. És mindenik talál magában olyan tulajdonságot, amit meg kell bámulni. Ez az ember."

Nem is nagyon figyelnek rá, mit prédikál a tiszteletes úr. "A még ki nem fáradt figyelem Dubekre fordult, s csak ami ezenfelül fölmaradt, azt fordították a prédikáció meghallgatására."

Maga az író, gyerek létére még figyelne engedelmesen, de mi haszna. "Hosszan, unalmasan beszélt a tiszteletes úr, de hogy mit beszélt, el nem tudnám mondani, ha a nyakamat levágnák se."

Nem is igen érdemes a prédikációra figyelni. Meg sem értheti azt közönséges földi halandó. "A prédikáció első részében tartott a tiszteletes úr, azon a különös tót nyelven beszélve, mely a lutheránus szószékek specialitása; valami ormóttan keverék az összes szláv nyelvekből, 'Isten nyelvének' hívják egymás között a papok. És csakugyan az lehet, mert az isten alkalmasságot érti, de a tót gyülekezet nem. A papokért se mernék jótállni."

Közbevetőleg legyen mondvá, megható az író alakján ez a vonás: szkeptizmusra hajló intelligenciája ellenére, relációslátása mellett is milyen hűséges, jó lutheránus. Jubileumi ünnepségén is bátran tett bizonyosságot apái hitéről, a maga személyére nézve nemkülönben megígérte állhatatosságát -- egészen a mártíriumig, ha úgy fordul. Hányszor írja le pedig a lutheránus papokat külsőre is humoros hatást kiváltóknak. (Olyanok Mózes-tábláikkal, talárba öltözötten, akárcsak az orvosságosüvegek.) Észreveszi, hogy a lutheránus hívek másképp mennek haza a templomból, mint a katolikusok. Hiába, szabad vizsgálódás elve érvényesül náluk is, bár csak parasztok. "A parasztok a prédikációt bírálgatják fönnhangon. — Mintha már hallottam volna valamikor a mai szentbeszédet. — Nehezen tanul már az öreg tiszteletes úr újat. — De nehezen is felejtí a régít."

A különleges mértékben feldíszített oltár is szúrja a szemét már a kisgimnázista fiúnak is. "Az oltár ma is szokatlanul föl volt díszítve. Azt sugogták körös-körül, hogy Dubek küldte az oltárra. Az pedig nálunk Krizsnócon nem is szokás — a két férfi-istennek nem kell az efféle -- a Máriának pedig nem udvarolnak."

Az öreg papot nem lehet megrendíteni és szilárd helyéből kimozdítani semmilyen érveléssel. Nem hajlandó a siker Prakovszkyt eltüntetni az énekléstől, hiába áskálódik ellene a kurátor. "Az isten siketté tette Prakovszkyt — mondá a tiszteletes úr az ő széles, világos előadásával — és nem némává. De tehette volna némává is. Mert az neki semmibe se kerül. De nem tette, hát én se teszem, mert én csak a szolgálja vagyok."

Látható jóérzéssel és kedvtelve legelteti szemeit hitsorsosai jólétének látható jelein. "Tele volt kocsikkal, bricskákkal a templom tája, még üveges hintók is megakadtak. Mégis csak szereti a jóisten a lutheránusokat, mennyi jómódú van közöttük."

Ez azonban nem jelent az ő esetében részrehajlást. Hiszen láthattuk már több ízben, hogy legszívesebben a lutheránusokkal évdik, már csak azért is, mert azokat ismerte legjobban, és hogy elfogultnak ne tartsák. (Van a rovásán elég egyébként. Rettenetes regénye, a Különös házasság valóságos vádirat a papság, s bizony nem a lutheránus papság ellen.) Elfogulatlanságában saját nagyapjáról sem fest idealizált képet. "De hát végre is, kedves nagyapa, maga olyan vallásos ember híriben áll, hogy kár elmaradnia, miért ne fogathatnánk egy közönséges szekérbe, mint a parasztok? — Nem vagyok bolond, hogy kirázassam a lelkemet. — Legfeljebb jobb étvágya lesz utána. És az istennek is jobban fog tetszeni, hogy egy kicsit szenved érte. — Az öreg felcsattant nagy mérgesen. — Nem ettem nadragulyát. Ha ő szent felségének tetszik az, hogy a templomba járjak, hát akkor ne törje össze a bricskámát, punktum."

Akármennyire a gyarló ember gyarló egocentrikus szempontjából viselkedik ez a nagyapa, mégis legpozitívabb vallásos életet élő alakja költő unokájának. Maga az ember is rokonszenves minden gyarlósága ellenére, vagy talán éppen azokkal, sőt azokért az. Ami még jobban megszépíti a képet, az együgyű falusi nemes viselkedésén keresztül ragyogó szuverénitása a "jó" Istennek. "Több esze van az istennek, mint neked, meg nekem... ilyen-olyan adta! — fakadt ki az én öregapám. — Bízd te csak a dolgot ránk, kettőnkre, tudom én, mit csinálok. S valóban, az öreg szépen ki tudott jönni az istennel. Az isten szerette őt, szép, hosszú öregséget adott neki, s bearanyozta sok örömmel, hanem másrészt ő is megcsinálta a magáét, ha hat napig szidta az úristent, hetednapon, vasárnap, megborotválkozott, fölvette legszebb ünnepelőjét, felült a bricskára, rossz időben, jó időben egyaránt, áthajtatott a harmadik faluba Krizsnócra, a templomba (közelebb nem volt lutheránus eklézsia) és egész délelőtt nagy áhítattal zengedezte az istent dicsérő zsoltárokat. Hát iszen azért jó az isten, éppen ebben van a jósága, hogy egy imádsággal ezer káromkodást lehet az ő fekete táblájáról letörölni."

Szuverén ez a jó Isten. Az öreg huszár, falusi nemesnél is együgyűbb alázatos hitén keresztül szűrődve még nagyvonalúbban megtetszik. "De azért ne féljen kedves galambom, az isten, ahogy én ismerem, mindent jóra fordíthat. De ha rosszra fordítaná is (mert ő azt is megteheti), kenjen rám mindent, mert úgy is én vagyok a főkalefaktor."

Visszatérve még egyszer a Prakovszkyban szereplő nagyapára, az érzi bizony állandóan maga mellett, láthatatlanul, s ha botlott az eszekereke vagy a nyelve, siet kijavítani "rá való tekintetből" mindig. "Benézünk a templomba, nagyapa? — Hogyne, hogyne. Ha már itt vagyunk." (Nemrég értesültünk róla, hogy "nagyapámat is utolérte a köszvény, minélfogva abbahagyta a templombajárást, a káromkodást nem".) "Aztán hozzátette, mintha az isten előtt akarná magát kijavítani: Azaz egyébként is. Állj meg a templomnál, Miska."

Azt, hogy a "szentség" is érték, és hogy a vallás túl van mindenén és magasán azok fölött, amik még emberek, Mikszáth megint csak szimbolikusan és relációlátón fejezi ki. A patrónus c. elbeszélésben Szentgály Palinak, a hlinai plébánosnak a szájába adja. "A keresztény tanok percentekre dolgoznak. Szeresd felebarátodat, úgy, mint magadat. Ez a parancs. Betartani nem lehet, mert természet ellen van, de nem is kell azt betartani. Elég, ha e parancsból legalább annyit betart a keresztény hívő, hogy agyon nem üti a felebarátját. Aki téged kővel, azt te kenyérrel, s több effajta pium desideriumok. Ha az Isten komolyan akarta volna ezeket, egészen másképp kell vala az embert teremtenie." Hát persze, hogy nem arról van szó, komolyan akarta-e Isten mindezt vagy sem, hanem arról, hogy az érték kánon, és hogy az érték meg az erosz törtszáma megvalósuláskor irracionális szám, mely az egységet csak megközelítheti. Éppen csak hogy költő mondja, nem jel, hanem jelkép segítségével, mégpedig magyar költő, aki relációkban lát és beszél.

De vajon milyen magának az írónak személyes hitvilága? Hadd feleljem erre a kérdésre nagyon kategorikusan előljáróba is ezt: amit idáig megismertünk, az is az író személyes hitvilága mind. Az "őszinteség" kritériuma, amely az ő értékskáláján a "szépség" vonalán tör ki az erosz felé, vagy be a transzcendens magasságokba, művészetformáló erő, és mert olyan, amilyen, az író nem "alkot", hanem őszintén meggyónja: amit látott, mint látta.

Saját nevében pozitív, ún. vallásos tartalmú kijelentéseket nem tesz külön. (Legfeljebb relációba állít vallásos szituációkat.) Amit tesz, őszinte relációja egy természetben könnyen és minduntalan észrevehető törvény érvénytudatának. Ez a törvény természetfölötti eredetű, isteni attribútum. Azonos azzal a másik törvénnyel, amit Isten kijelentett, s az emberek között emelt érvénnyé. A kettőt egybe is lehet fogni. Emberről mondja a költő pél-

dául ezt is: "Hajlik az almafa, törik is, levelét is hullatja; de azt az egyet még se tudják belebeszélni, hogy ne rózsaszín legyen a virága."

Az emberi tapasztalat nagyon is relatív és az abszolút igazságot meg sem közelítő voltát szintén állatfilozófiával próbálja szemléltetni. Platón híres barlangba láncolt embereinek a képeihez hasonlít a vízi poloska képvilága: "Ha a vízi poloska beszélni tudna és okoskodni, arra a kérdésre, milyenek a fák, bizonyosan így felelne: A fák zöldek és csodálatosképpen vannak alkotva; alul koronájuk van, fölül a vaskos törzsük. Mindez szinte lehetetlennek látszanék, ha nem győződnék meg, odáig úszva, hol a fák vannak, hogy a fáknak voltaképpen nincsen testük."

Az emberi lét relatív volta, az egyén sorsának helyes mérlegelése megint csak két szemlélet sztereoszkópján válik plasztikussá. A pulykái az egyik. "Sok pulykának kell meghalni, mikor egy nagy úr születik, a keresztelőre, és megint sok pulykának kell meghalni, mikor egy nagy úr meghal, a torra. A szegény pulykának bizony mindegy hát, akár születik valaki, akár meghal."

Egy leánya halálán kesergő apái a másik. "Lássa, az emberek élnek, járnak és nevetnek. Ők semmit se tudnak arról, Rá se gondolnak. Fogadni mernék, hogy az a hordós ember ott nem is ösmerte a Rózát. Olyan nehéz a szívem, kolléga, olyan nehéz, pedig nincs igazam. Nincs, nincs. Mert mi az voltaképpen, hogy Róza meghalt? Hát meghalt. S minden egyéb maradt rendjében. Pedig úgy szeretném, ha valami nagy szög kiesett volna a világ küllőiből, hogy valami történt volna. Mert számár vagyok, hogy illet szeretnék. Miféle jagon? Hiszen Napóleon is meghalt. Az volt a nagy eset. Jézus Mária, csak kimondani is sok. Napóleon meghalt. És mégis meghalt. De Kurka Róza! Ugyan bizony! Hát nem mindegy ennek az országnak, hogy él-e, vagy meghalt? Hát kicsoda egy Kurka Róza? Semmi. Az már más, ha egy Deák Ferenc hal meg. Micsoda katasztrófa, micsoda csapás százezreknek, millióknak és mégis meg kell benne nyugodni. De Kurka Róza. Az csak bliktri, kartárs úr. Az csak olyan, mintha egy morzsa leesik az ember tenyeréről és megint földdé lesz. Igyekezett magát elnyomni, legyőzni. Az emberi állat küzdött a filozóffal és legyőzte a filozófot, zokogva borult az asztalra, amiért a morzsa leesett a tenyeréről."

Nem, nem, Mikszáth nem nyilatkozik a saját hitéről, sem a vallásról, a maga nevében. Hamarabb szól az almafavirág, a vízi poloska, a pulyka és az emberállat, semmint ő. És már ez a nagy némaság — beszédes nyilatkozat voltaképpen. Bizonyára akadnak olvasói közül gyakorló keresztyének, akik erre közbevágna majd, ha esetleg egyúttal nekem is olvasóim: hogyne, beszédes nyilatkozatok arról, hogy nem volt pozitív hite. A pozitív hit azonban, ugyebár, bizonyágtételekben nyilvánul, s válik mások számára is köztudomá-

súvá. Vajon nem tett-e valahogy Mikszáth mégis pozitív bizonyóságot ugyanakkor pozitív keresztyén hitéről?

Tett bizony. Nem prédikált, nem pap volt, nem ült az Üdvhadserég gyülekezetében a nyilvános gyónópadra sem. Író volt; szimbolikus egységben, egyetemes jelentésű jelképek rendszerében látta a létet. A világot és életet. Úgy írta meg, ahogy látta. És úgy látta, hogy a tökéletlen ember okvetetlenkedik, az Isten törvénye meg: érvényesül. Mikszáth valamennyi regénye és novellája, sőt a legkisebb rajza, karcolata, riportja, minden cikke, amit írt: Isten szerint való happy enddel végződik. Ez az ő pozitív istenhite. Isten tudomása nélkül egy hajunk szála le nem eshetik. És nem érdemes különbségeket mérlesezni. A meg nem váltott ember egyformán bűnös. És csak a Lélek rakhatja helyre a dolgokat is, az embereket is, csak a Lélek vigasztalhatja tehát meg mindeneket. Mikszáth egy szót se szól a maga nevében a Szentháromság Atya—Fiú—Szentlélek Istenről, de az egyetemes létet keresztyén szellemben szemléli és úgy is írja meg.

Vegyük sorba legalább a nagyját.

Különös házasság. "Csendes hely az a dobo-ruszkai kriptá, alvásra való, körös-körül semmi zaj, az erdők is kipusztulnak, még azok se zúgnak már. Csak a békák brekegik néha a közeli mocsarakban: Urrak a papok! Urrak a papok!"

Már maga az a tény, hogy a magyar ember fülének a békák éppen ezt vargogják és nem valami egyebet, mutatja, hogy nem a papok az urak, hanem Isten. Azonkívül az író alternatívát enged arra való nézvést, hogy Butler autonómiáját megnyugodva lássuk. Maga a kriptá is csendes hely megpihenni. De hátha valóban üres volt a koporsó, és Butler, Piroskával, valahol ismeretlen helyen boldogan éltek, míg meg nem haltak. Döry Máriáról viszont azt halljuk utoljára, hogy ájultan hever odabenn.

Szent Péter esernyője. Szegény menyasszony úgy elérzékenyedett a végén, hogy sírni kezdett. Azután a keszkenőjét kereste abban a felséges fehér ruhában. De van is abban zseb! Csak egyre nem találta a drága lelkem, utoljára odanyújtotta neki a magáét egy asszonyosság, aki a háta mögött állott s minduntalan hátraszólt az urához: "Gombold be a kabátodat, Wladin." Isten törvénye nem engedi, hogy Wibra Gyuri megtalálja az esernyőnyélbeli kincset, mert akkor nem szerethetné igazán Veronkát, csak számításból venné el. A maga módján lenne boldog, Veronka pedig boldogtalan lenne. Pedig mindkettőjüknek boldogoknak kell lenniök, de Isten módján. Most boldogok, a Szliminszkyné jól ismert mondásán nyeli be alakjukat a mindennap, mint egy kapun.

Beszterce ostroma. Egy bolond jó ember bolondériája kellett hozzá, hogy három ember bolondériájától megmenekedhessék Apolka, és Tarnóczy ügyvéd megtalálhassa boldogságát. Itt is a mindennap nyeli el a szereplőket az ol-tár elől. "Talán a Tarnóczy esküvőjéről kellene még szólnom valamit?... Ejh, hiszen benne volt akkor egész terjedelmében a Vág völgyi Lapban. Még az Apolka öltözetét is leírták. Ha jól emlékszem, szürke útiruhát viselt, orgona-virágos szalmakalappal." (Ez a sok középkorosdi után különösen jól esik, mert elterelve nem így volt emberileg.)

Az új Zrínyiász. Úgy végződik, mint a régi. És az benne az isteni happy end a történetek után. "Gábor bán lelkét, két tized magával / Földről föl-emelé gyönyörű szárnyával."⁺

Akli Miklós. A harmadik esküvő-jelenet. Ebben meg az a szép, hogy fényesnek volt elterelve, s a legnagyobb titokban, betegágy mellett folyik le. Mert Akli mégis csak hazudott, s Mikszáth az ilyet nem tűri. De szerelme igazi szerelem, s Mikszáth nem tűri azt sem, hogy Kovács Ilonka boldogtalan legyen és apáca. "Orgonaszó nem volt, se szent ének, hanem egy madár csiripelt az ablakpárkányon a szertartás alatt és az olyan szép volt, hogy gyönyörűség volt hallani."

A vén gazemberben is az az isteni happy end, hogy báró Inokay Mária és Borly László gyermekkori szerelme oldja meg a bonyodalmat, nem a kasznár mégiscsak emberi, bár könnyrefakasztó ügyeskedése. "Máli néni meglátván a horgászőbotot a Mária kezében, szokása szerint messziről elkezdte a zsörtölődést: Nos hát, pintyőke, hogy szolgált ma a szerencse? Fogtál valamit? -- Oh, igen -- kiáltá eléje Inokay hamis szemhunyorítással. -- Egy főhadnagyot."

A fekete kakas. Kupolyi gyarlón, de mégis isteni törvényeknek engedelmeskedik. Emberileg azért meg kellene halnia tüdőbajban. De ő szégyenérzet-től hajtva egészséges életmódot kezd, s így gyógyul meg. A kis halott koldusleányka meg az unokáját hozza ki a bányából közvetlen a katasztrófa előtt. Alternatív ez a megoldás is, de az öregúr, a szolgálja, az író és mi olvasók is a transzcendens megoldási forma mellett döntünk. "E pillanatban egy kakas szólalt meg odakünn. Vagy az anyóka kakasa volt, mely azt hirdeti, hogy már éjfél van. Vagy az a másik, rejtélyes kakas jött figyelmeztetni: Kikeríki! Itt voltunk, mi voltunk!" (A haldokló leányka fantáziált mindig valami fekete kakasról.)

A beszélő köntös. Lestyák Mihály meghal, saját hazugsága ölte meg (a maga készítette kaftányba öltözött az igazi helyett). A főbíró sem maradhat a város élén, hiszen Cinna volt annak idején bátor, nem ő. Alternatív itt is a megoldás, egyik szerint maga a főbíró vitte el Cinnát lovascsapat élén a

vérpadról. "Ne is keressék azt a csendes tó vizében." Várták is haza a kecskemétiak. "Már azok is kihaltak, akik mint gyerekek futkároztak egykor a kaftány után, de azért az unokák még mindig hazavárták."

A gavallérok. Az író hiába ítéli el a sárosiakat, azok tovább is a maguk törvényei szerint élnek. Igen, de itt az író a prózai, a sárosiak a költői életszemléletet képviselik, s utóbbiak részén az isteni törvény érvénye. "Keresse meg a térítvényt, domine Brányik, az ékszer pedig csak hagyja künn... mert délután megint elviszik. Egy Vinkóczy kisasszony esküszik holnap Lásztován."

A sipsirica. A mikszáthi relációs-látás remeke. (Ezért tartják cinikusnak.) Druzsba úr a bolondokházába kerül, mert leleplez egy lilimotipró főrendet. Igen, de Druzsba éppolyan tökéletlen fráter, mint társai a Jahodovna kocsmájából. Hiába áll ezúttal a morális oldalon. Isteni törvény, hogy a gyarló ember önerején még ilyenkor sem győzhet. (A keresztyénség gyönyörű elve ez, Mikszáth, lehet, nem is ösmerte, de őszinte riportot írván a létéről, lelátta róla: "Élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus", és az győzhet csak, én nem.)

Az eladó birtok. Marjánszky Mihály meg akarja venni a Bogárka nevű birtokot, a magáé, a Pálfa mellé. Ezért felcsap hozományvadásznak. Kiderül, hogy a kiszemelt lánynak nincs hozománya. De az is kiderül, hogy már útközben találkozott vele véletlenül és megszerette. Lemond a kedvéért a Bogárkáról. Végül kiderül, hogy leendő apósának becsületbeli adósságait hirtelen kellene egyenlíteni. Eladja a Pálfát is, és ügyvédi irodát nyit. "Hogy ki veszi meg a Pálfát, mikor még a Bogárkára sincs vevő? Ezt találgatta a környék. Alkalmasint valami zsidó. Óh, de Isten ellen való vétek! Nem lesz már ebből az országból kutya se." Művészi erővel érzik ki e sápirozásból, hogy az író szerint éppen azért lesz ebből az országból valami, mert eladó lett a Pálfa. Marjánszky Mihály lelkének a metamorfózisa az isteni törvény happy endjének érvényével -- Isten nevére telekkönyveztette a Pálfát. Az író úgy látja, hogy az országot is vele.

Mikszáth értékskáláján a vallás nem úgy mutatkozik, mint függetlenség. Nem is úgy, mint őszinteség. Nem is világosság. Nem is szabadság. Valamennyinél több és valamennyit magába foglalja. Ezért nem szabad beszélni róla. "A te Uradnak Istenednek nevét hiába fel ne vedd." A vallás értékfogalma a "szentség". Ami "szent", az az Istené. Istent "kiábrázolni" nem lehet, nem szabad. "Meghatározni" sem szabad. Akarni, tehát "kísérteni" még kevésbé szabad, nem is lehet. "Ne csinálj te magadnak faragott képet." "Nem a futóé, nem azé, aki akar, hanem a könyörülő Istené."

Ami a vallásból megírható, egytől egyig emberi tökéletlenkedés. Ami megírhatatlan "tettnek", áldozat (meg kell magadat tagadnod, ő, író, és eszköz-zé válnod), jelnek érvény (a létben megvalósuló isteni törvény) és jelképnek forma (ha őszintén gyónsz Isten világáról, annak formájában kiábrázolódik). És csak ezt érdemes megírni, mert csak ebben ismer az olvasóközönség, a másik ember önmagára és önnön világára.

IX. MIKSZÁTH ÉS A MŰVÉSZET

Jogban függetlenség, szépirodalomban őszinteség, tudományban világosság és vallásban szentség azok az értékek, amelyek Mikszáth világában a transzcendens felől jövő minden lelki funkciót megszűrnek, mielőtt az erosz feszültségében jelentéssé tudatosulhatnának. Az értékskála szűrő munkája valahogy így megy végbe: csak az a társaslelki életérzés ér valamit, ami autonóm, csak az a forma, ami őszinte, az az érvény, ami világos, és az a szentség, amely valóban szent.

Két tisztázatlan, homályos pont van ebben a felsorolásban. Még csak azt értjük igazán, hogy hatja át a szellem Mikszáth világát a jogtól és vallástól kezdve egészen az irodalomig. Azt is tudjuk, miért író ő, és miért nem tudós. De nem egészen világos előttünk művészete és klasszicitása. Miért nyilvánul az ő művészete az értelem vonalán, és mi az ő értékskáláján a "jó" szó attribútuma, a jó. A mikszáthi világ sajátos művészetének és társadalmának a struktúrájával kell tisztába jönnünk rövidesen.

Mikszáth "irtóztatós" tudatosságának keressük meg a kulcsát.

Feltűnő oeuvre-jében, hogy művészetekről nemigen esik szó, és nincs is semmiféle kép nála, szinte azt mondhatnám, kizárólagossággal, hogy sohasem és sehol sem. De nem is akkor feltűnő ez, mikor hallgat róluk, hanem akkor, ha mégiscsak nyilatkozatra szánja el magát. Olyankor ugyanis nem tud érdemben szólni a dologhoz. Szinyei Merse Pálról egész hosszú tanulmányt ír. Jellemzően relációs-formában: Keszler Józsefhez, a műkritikushoz intézett levél formájában. Van ebben a cikkben sok minden, érdekes, sőt értékes megjegyzés a képviselőködekről, a táblabíró-világról, a magyar gentryről, a művészetpolitikáról, sőt Szinyei Merse Pál műveiről is, de magáról a festészetről semmi, helyesebben semmi lényeges. Még pontosabban: talán a semmi is jobb volna, mint annak az egyetlen, útszéli terminus technicusnak a felhívítása egyetlen érdemleges mondanivalóul, hogy "plein air". -- "Hiszen te láttad a 'Szurkos fenyő'-t. Lehetséges-e még valami tökéletesebbet festeni? Az a fa él, levelei majdnem mozognak, és szinte érzik közelükben a fenyőillat. Min-

den piciny levélkéje egy tökéletes egész, s a levegő a háta mögött oly mély, oly csodálatos, hogy káprázatnak látszik." Már valamivel előbb emlegette ugyanezt. "Az nem megy a fejembe, hogy egy ember, aki öt esztendeig nyelte a klub füstjét, öt esztendeig hallgatta a Polónyi beszédeit, a Kubik közbeszólásait, hogy ezek után olyan rozmaringokat és orgonavirágokat tudjon festeni, amik leheletszerűen szinte reszketni látszanak a levegőben."

A másik érdekes vonása, hogy nem tud elszakadni a képek eredeti modelljeitől, akár alakok azok, akár tájak. "De hát a többiek? Nem nagy drámai kompozíciók, egyszerű tájak, vetések. Az 'Őszi színek', az 'Ebédet vivő lány' (Úgy-e szép kis tót fruska?), 'A pacsirta', a 'Nyírfacsoport', a park-részlet, a fenyves erdő a falu mellett a dombbal, s a domb innenső oldala a másik képen. De ki győzné azt elszámolni? A szép csendes tót falunak, Jerenyének egy-egy dűlője, egy-egy vadrózsabokra. Óh, milyen boldog költő, aki elhozhatja a kis faluját magával!"

Az is áruló mondat, mikor bevallja, hogy amit mond, nem a maga önálló véleménye, "Hát a 'Hóolvasás'? A föld anatómiája, ahogy te írtad. Gratulállok, édes Keszi, hogy volt benned annyi bátorság, levenni mélyen a kalapot e nagy poéta előtt."

A két eredőből, hogy nem látja spontán a képet magát, mások után lát, és hogy a kép mögött az eredeti képét, a modellt látja, alkotó gyanánt sajátos, megint csak őrája különösen jellemző relációs látásmód áll elő. "Kíváncsian kérdeztem magát a művészt, mérlegelve a képen ábrázolt földet, hogy hány hold lehet. — Mi az ára ennek a képnek, Palikám? Mondott valami csekély összeget, s még jobban feltűnhetett neki, hogy bizonyos számításokba merülök minden egyes esetben. Mit tudta ő, hogy a holdak számát, a talaj értékét és a kép árát igyekszem összevetni!"

Egy lépés még, és ott vagyunk egy nagyon érdekes mikszáthi relációnál, melyet futólag említ ugyan már a Szinyei Merse Pálról írt cikkében is, de egész részletesen A Berci fogai címmel ír meg és fejt ki. "Gyakran van szó a társaságokban a képek túlságos áráról. Azt mondják, abnormis, hogy egy nagy piktor többet kapjon egy képért, mint amennyit egy nagy államférfi, egy lángeszű bíró (vagy akármiféle) egy egész életen át szerezhet a működésével. No én ezt nem irigylem a festőművészekről, de bizonyos kifogásaim és kéte-lyeim nekem is vannak. Az például az én fejembe se fér, hogy egy szép major egy erdővel, a háta mögött egy kis réttel, néhány gyönyörű fával, többre kerüljön és többet érjen egy képre festve, mintha örökáron veszem meg természetben. Ez kétségkívül bolondság. De miért volna bolondság egy kisebb bázis, mint az okosság? Mivelhogy ez is, az is megvan az emberekben." És most

elmeséli az író, hogy Berci fia, akinek a tejfogai igen magas értékért "keltek" el családi körben, legközelebbi lógó fogával "önállósította" magát, s egyedül indult el vele játékokat vásárolni. "Megszégyenülten futott haza s már az ajtóban kiáltá: — Képzeld csak apa, milyen nagy számár a Marozil, nem adott játékokat a fogamért. És még ki is nevetett. Megnyugtattam, hogy sem ő nem nevetséges, mert joggal hihette, hogy a fogai sokat érnek, hisz a néni is száz forintot vett egyet; sem Marozil nem számár, mert a Marozil boltjában sohasem volt senki, aki a Berci foga után tudakozódott, hogy megveszi." Ebben a fogtörténetben van a képkérdés megoldása. Ha a Bercinek száz könnyelmű nagynénje volna, és azok mesés árakat ígérnének Marozilnak a Berci fogaiért, hát akkor a Marozil is jó áron venné a fogakat Bercitől. A képrekeskedők ezen az alapon állnak — míg annyi bolond amatőr lesz, a képek is bolondos értéket fognak reprezentálni.

Még relatívabbá válik felfogása, ha hozzávesszük azt, amit Rafael természetűségéről mond. "Azok a szellemes párbeszédek, melyek a regényekben előfordulnak, valótlanságok. Olyanok, mint a Rafael képein a fák, hogy olyan fák még sohase voltak."

Ismerjük Mikszáthnak az őszinteségét, de lépten-nyomon tapasztalhatjuk műveiben műveltségét és művészi ízlését is. Saját művészi gyakorlatát latba vetve még mindezekhez, be kell látnunk, hogy nem lehet ilyen olcsó megállapítással megelégednünk, mint teszem azt, ez lehetne: Nincs érzéke a képzőművészetekhez, sem a zenéhez. Nem is ért sem az egyikhez, sem a másikhoz.

A magyarázatért mélyebben kell valahogy kereskednünk. Tudjuk, hogy az ő meghatódásai mennyire kozmikus természetűek. Sőt azt is láttuk, mennyire kozmikussá táguul világa, mihelyt hangulati meghatottságot érez. A két észrevétel kiegészíti egymást és arra a konklúzióra kényszeríti logikánkat, hogy valami ilyesmit állapítsunk meg róla: nem tűri formának az érzelem szállított hangulatokat, azért oldja fel nagyon hígra a kozmoszá tágított környezetben. Magyar vonás ez nála! Toldi, ha nagy szellemi emóciókat érez, kirohan a szabadba.

De ha ez így van, az is egész természetes, hogy neki a művészet és a művészet forrása, az érzelem túlságosan tenyeres-talpas, vaskos, reális, anyagi világ. Számára nagyon kézzelfogható egy-egy festett major vagy szántóföld, nem tud jelképpé válni, formává lenni, a póre tartalom fejére lázad, hogy Arany szavaival éljek. Nem olcsó és léha vicc az ő szájából, hogy vajon hány hold lehet a lepingált szántó és vajon mibe kerül természetben. A kép, a festés technikája őt nem felemeli az érzelmi szférába, hanem visszasegíti a jogba. Számára és szemében a festészet ezért nem igazi művészet.

Ő maga viszont igazi művész. Művészi zsenije önkéntelenül viszi följebb még egy szférával, a tisztán szellemi lélekszférák határvonaláig. Ez a magyarázata annak, hogy az ő művészete a tudomány területére manifesztálódik már, nem a művészetek par excellence lelki vonalán.

Ez is magyar tulajdonság nála. A nagy magyar költők szinte kivétel nélkül mindnyájan műkedvelősködtek, vagy legalábbis kísérleteztek egyéb művészetek területén, s úgy kényszeredtek az irodalomba. De ott tovább is kétlakiaskodtak: dilettáns tudós lett valamennyiből. Jókai festeni próbált, Petőfi rajzolt és színészkedett, Jókai polihisztor lett, Petőfi újságíró, Arany komoly összehasonlító irodalomtörténész és kritikus, Vörösmarty is tudós is, kritikus is, Ady komoly esszéíró, kritikus és zsurnaliszta. Csokonainak is számottevő a tudományos munkássága.

Végső, megnyugtató eredményre jutunk, ha eszünkbe jut, hogy maga a magyar észjárás ilyen. Még ázsiai eredetű ez a mellérendelő szerkezet e tekintetben is nála, hogy tudomány és művészet nem különültek el nála szigorúan egymástól. A magyar észjárásban sok minden egyéb közt ez a sajátosság is "magyar". A különbség az azonos közegben, a nyelvben azon múlik, mennyi a nyelvi tények hangulati és áhítatos töltése. Az irodalomban föltétlenül ez a kritérium, a többi művészetekben a "kézzel fogható" közegek miatt és proporciója szerint pedig csak több-kevesebb mértékben.

Folklórban ez jobban meglátszik. Hímzés, faragás cifrája formai elem, de a tárgyak egyben hasznosak is. A fokozat tehát valahogy így képzelendő el: tisztán jogi iparművészet, jog felé tendáló képzőművészet, tisztán érzelmi zene, tudomány felé tendáló irodalom. Ez az egyetemes európai rendszer. A magyar rendszer a képzőművészetet kézzelfogható elemei miatt leszögezi a technikában, az irodalmat feszíti az erosz és érték közt, és csak a zenét hagyja par excellence érzelmi vonalon művészetnek.

X. MIKSZÁTH ÉS A TÁRSADALOM

Mit jelent ezek után Mikszáth oeuvre-jének tanulságai szerint a művészet és klasszicitás? Művészet a Mikszáth-oeuvre erotikus, és klasszicitás az érték-sarka. Amint hogy a specifikusan magyar Mikszáth hangulataival sohasem marad érzelmi fokon, vagy nem süllyed érzelmi fokra, hanem mindig az erosznak ad érzelmi lökést felfelé, a megértésen túl, a jelentés számára töltésül, ugyanígy felfelé sem válik az oeuvre soha társadalmi tetté, hanem értékelés marad, s a jelentésnek biztosít őszinteséget, érvényt és áldozatot. A klasszicitást az biztosítja a jelképeknek, hogy az író áldozatot hozott:

egész életével szavatol a jelkép "jószágáért". A mikszáthi oeuvre nemcsak műalkotás, hanem emberi tett is. Társadalomépítő ereje van.

Hogy éri ezt el? Vegyünk egy példát. Bagi uram frakkban. Bagi uram úgy kap a megyefőnök ebédjére meghívót, hogy a meghívók telekkönyvi adatok alapján küldettek ki. Be már nem eresztik Bagit, mert mándliban van, nem frakkban. Szabóhoz siet hát és frakkot ölt. A levesbe azonban nem maga kóstol bele, hanem a frakkja fél szárnyát mártogatja bele, "mert úgy tapasztalom, hogy nem én, de ő vagyon ide ebédre híva". A megyefőnök elérte a dolgot, máskor szívesen látta Bagi uramat ködmönben is.

Ez a kis jelenet művészi, mert egyetemes jelentése van. Annyira egyetemes, hogy szinte közhely, amivé a formát feloldhatjuk: Nem a ruha teszi az embert. "Egyél, frakkom" kézzelfoghatóbb, mert képszerűbb, mint a közmondás. A novella Bagija a közmondás szobor-alakja.

De ez a kis jelenet társadalmi tett is, mert mióta egynél több magyar ember megmosolyogta Bagit, márpedig mosolyogta már meg egynél több ember egész bizonyosan, azóta anakronisztikus, majdnem azt mondhatnám vicces figurák nálunk azok az emberek, akik a ruhára többet adnak, mint az emberre. Lehet pénzük, tudományuk, összeköttetésük, hatalmuk, de igazuk többé nem lehet. Klasszikus Baginénk még nincs, Bagink már van. Magyarországon a nők még öltözködnek, komoly magyar férfiak már nem. Deák Ferenc díszmagyarban -- még szobornak, többet mondok, szobor-frázisnak is elképzelhetetlen.

Hogy válik egy irodalmi jelkép társadalmi tetté? Úgy, hogy az értékskálán nemcsak a művészi és tudományos, hanem a társadalmi értéke is átüt. Az embert nemcsak gyönyörködteti és okosítja, hanem fel is szabadítja. Egyél, frakkom, mondta Bagi, s ezen az ember először is jót mosolyog, másodszer megokosodik, harmadszor pedig saját emberi méltóságának immár nemcsak örömeiben és tudatában, hanem akarásában is — nekibátorodik, és ő is levesevésre buzdítja a saját frakkját. De hogy is szabadult fel? Úgy, hogy megérezte az írón: ennek a jelképnek a megalkotásához az ő részéről sem volt elegendő a formát látó szem és a vizsga tekintetű okosság, erkölcsi bátorság is kellett hozzá. Az író áldozatot hozott, mikor ezt a jelképet papírra vetette. Önmagából jócskán odaadott. Apait-anyait, mindent.

Mikszáth például azért klasszikus, mert helyzetéhez képest, hangsúlyozom, hogy nem abszolút értelemben, csak helyzetéhez képest, a fejével játszott oeuvre-je megírása közben. Milyen könnyen kicsöppenhetett volna kényelmes, úri helyzetéből, ha jóemberei egyszer rádöbbennek, micsoda társadalombontó és építő erejük van az ő jelképeinek. Vagy ha csak annyi eszébe ötlík valakinek, hogy megalkuvásra bírják őt, hiszen szereti a jólétet, a ké-

nyelmet, a semmittevést. Az ő jelképrendszere olyan, hogy ilyesmit még akarva sem lehet megpróbálni benne, összeomlanék az egész, egyetlen nem-szerves alkotóelem beiktatása következtében.

Nézzük, milyen társadalom épül, van, legalábbis szűrődik meg Mikszáth oeuvre-jében az ő jelképrendszerének társadalmi értékén, a szabadságon.

A "szabadság" értékfogalmát annyira érzi Mikszáth, hogy azt is érzi, te-le vannak fogalomzavarral a legtöbben, akik szájukra veszik és fogalmazás közben használják. "Locsog a szabadságról -- értekezik egyik hőse, egy bányaigazgató A sipsiricában --, de azt sem tudja, mi fán terem. Azt hiszi, a szabadság azt jelenti, hogy nem kell dolgozni. Innen is van, hogy mikor pihenni akar, szabadságot kér. A pihenést nevezi szabadságnak. A kocsisom szabadságot kér, vagyis inni megy a korcsmába, az írnom szabadságot kér, vagyis hazamegy az anyjához, és két hétig alszik a méhesben. Ez nekik a szabadság. És ez így megy, föl, egész a miniszterig, az is szabadságot vesz, elmegy fürödni Ostendébe. Ilyen szabadsággal elpusztul aztán a nemzet." Megint jelképesen és relációban mutatott meg valamit Mikszáth, ami sokkal komolyabb, mint a bányaigazgató előadásából látszik. "Szabad", ez a tetterendszer kritériuma, nem tűr tehát fogalmi jegyei között semmit, ami nem-tett. Saját meghatározásom vágódik eszembe, amellyel ezt a fogalmat tanítványaim számára tisztázni próbáltam. Embert ölni nem szabad. Embert nem-ölni szabad csak. Vagy muszáj. A szabad embernek szabad embert nem-ölni, az emberölésért életfogytiglani fegyházra ítélt rabnak muszáj embert nem-ölni. (Kizárták az embereket a cellájából.) Franciául, németül (ezt a két tárgyat tanítottam nekik) nem-tanulni sem szabad. Nyelveket tanulni szabad (az igazi diáknak), vagy muszáj (az áldiáknak). Itt örvedezek most, hogy egyformán láthatok Mikszáthtal a szabadság fogalmi jegyeit illetőleg.

Valahányszor a transzcendens felől hatódik meg az író, magasztos perceiben tehát, mindig a szeretetet találja legértékesebb, mert legmagasztosabb emberi cselekedetnek. Leghatalmasabb tett is a szeretet, előre megérzi a jövőt, jobban, élesebben lát és hall, mint általában az ember. Különösen a szülői szeretet ilyen. "Rossz sejtelmem van, hogy /a fiam/ sohse lát többet. Éjjel gonosz álmok gyötörnek" -- mondja szegény Prakovszky, a siket kovács, pedig akkor még otthon tartózkodik a fia, szabadságon. Néhány hónap múlva még csudálatosabb esemény zavarja meg lelki nyugalmát. Lövést hall, ő, a néhez hallású, s egyes-egyedül ő hallja csak a faluban a sok jó fülű ember társaságában. "Krizsnócon a kicsi dolog is nagy esemény. Tele volt a falu a mulatságos esettel, hogy /a süket/ Prakovszky lövést hallott. Nagyapán is elbeszélte az ebédnél, ott is megmosolyogta mindenki. Hanem bezzeg elhalt a

mosolygás, midőn négy nap múlva megérkezett a hír Majland⁺ városából, hogy Prakovszky Sándor cs. kir. hadnagy múlt vasárnap déltájban az ottani kaszárnyában föbe lőtte magát." -- "Szegény öreg Prakovszky -- szolt közbe az édesanyám, s egy könnycsepp buggyant ki a galambszelíd szeméből --, meghallotta azt a lövést. Magamat is megrendített a hír, de a mama kijelentése is meglepett. -- De hiszen az lehetetlen, mamácska... olyan messziről. -- Te még azt nem tudod. De majd egyszer megtanulod, hogy a szüle szíve tovább lát, mint a szem, jobban hall, mint a fül. Te még azt nem tudod."

De egyebet is elárulnak a szülei szeretetnek ezek a "csodái" a pusztá tényeken kívül. Éppen csodás voltukkal árulkodnak. Afelől vallanak, hogy Mikszáth világában a szeretet emberi cselekedeteinek transzcendensek, odaát-ról nyúlnak ideátra a gyökerei. Ha nincs a tettekre magyarázat, a tettek motívuma, a szeretet is irracionális, tehát maga is csodálatos, sőt kifejezetten csoda.

Mikszáth, aki a gyerekléleknek is szerető szemű és mélyreható bűvára, különösen a serdülő gyermek lelkében fedezte fel illusztratív erejű valóságában a felejteni nem tudó bosszú indulatát. Az ember, akit megsértettek, nem egykönnyen felejt -- hirdeti a köztudat. Írónk relációs értékelő tudata másképp állítja fel ezt a tételt: az ember, akit megsértettek, sohasem felejt. Lehet, hogy jó arcot vág a játékhoz, mert úgy szoktatták, de hazudik ilyenkor. A Prakovszky szerelmes pubertáló ifjút közbül megdöbbsentette a hadnagy öngyilkossága, mégis mit zárójelez jelenbeli sérelmeihez jövőnek. "Rúgtam, kapáltam, karmoltam, haraptam, de nem használt semmit, kivette a levélkét, megráncigálta a fületem becsületesen (még most, vén koromban is elfut az epe, ha erre a jelenetre gondolok)."

Nem érdemes tehát másképpen cselekedni, csak szeretetből, mert minden más cselekedet gyűlöletet, haragot, bosszút vált ki. Szinte nem is érti az ember, miért olyan ritkák a társadalomban a szeretetből fakadó tettek. Hiszen még üzletnek is sikeresebbek volnának, s az igazán élelmes ember merő élelmességből szeretetteljesen viselkedhetnék a másik emberrel szemben.

Az író azt is világosan látja, mi az oka -- az ellenkezőjének. Az a baj, hogy nagyon is emberi oka van. Egy másik emberi ösztön ez, olyan, mint a haragos indulatok kiváltó oka. Minden ember önző. Csak magára gondol, énközpontiságú a világképe. Az önzés a megrontó ördöge minden emberi relációnak. Nemhiába, hogy a Bibliában megígért utolsó ítélet is csak az önzés bűneiért ígéri a külső sötétségben örök időre szóló büntetést, a sírás-rívást és fogaknak csikorgatását, Mikszáth is az önzésre haragszik legőszintebben. Az öreg Gállt, ezt az önző kutyát kajánul jellemzi, szörnyen utálja, és kemény,

kérlelhetetlen jelzőkkel ítéli meg. "Nem volt neki semmi más gondolata, csak ő maga, örökké ő maga. Némelykor Pirooska végighúzogatta kis puha kezét tar koponyáján. -- Nincs már nekem hajam -- ordított föl. Egy tekintetre sem méltatta övét, csak járt-kelt morogva, dülva: -- Már én hetven éves vagyok. Ha vendég volt a háznál s megdicsért valami ételt, az öreg dühe nem ismert határt. -- Nekem már nincsen fogam. Ha azt jelentették a béresei, hogy bő termés van, felszisszent: -- Mit ér, ha másnak is termett? -- Rám ismersz még, ördögös fickó? -- Én már nem látok -- bömbölte fenyegetőn. -- Hát az a gyerek kicsoda? -- Az unokám. -- Nekem nincs! -- kiáltott föl és rázta az ökleit."

A vele egy faluban lakók is utálják a vén zsugorit. Prakovszky, a siket kovács azt meséli róla, hogy még a saját kutyáját is meglopta. Elvette a szájából a másutt orzott sonkacsülköt, megmosta, és maga ette meg. Azóta a kutya megmorogja, valahányszor a közelébe kerül. Fél is a komisz ember a haláltól és ítélettől étvágyelvevő módon. Mint ahogy a nagyapa elbeszéli: "Tizenkét forint interest kér a gyehennára való. Mondhatom, szepeg a másvilágtól. Huh, micsoda tűzrakás lesz ennek a katlana alatt a pokolban. S ezt körülbelül ő is sejti, mert nemigen hisz a cseh muzsikusoknak." (Ezek a derék emberek a krizsnóci ősök sírontúli mulatozásait álmodták meg és beszéltek el. Az öreg Gáll édesapja ezen a bálon sem jelenhetett meg, mert fősvény fia a legrosszabb csurapéjában temettette el.)

Brutális képet fest az író Gállról mint "örömapáról" is. Pedig leánya, Pirooska a falu szépségkirálynője. "Minek is ád az isten az embernek gyereket? Hogy mindenéből kifosszák. Azt mondja, boldog akar lenni. Mi hasznom nekem az ő boldogságából? Jobbízűen eszem én akkor, vagy jobban alszom ezáltal? Nevetséges."

Nagyapám elfelejtette saját sértődését is -- teszi hozzá az író --, amint ez a sivár, önző lélek kezdte kihányni a maga kloakáját. Kitejt tőle, hogy a lánya halálát is számításba vette, amely esetben reá szállna a köszénbánya. Bezzeg a maga haláláról másképp gondolkozik. "De csúnya a halál, János ... oly csúnya, és az a rettenetes, hogy a többi ember élve marad." Méltán következik minderre ez a mondat: "Örültünk végre, mikor elhagyhattuk a szobát, melyet e piszkos lélek lehellete megfertőzött." (Onnan látni, mennyire szívéből fogalmazott itt is Mikszáth, hogy nyomban utána kozmikusan meghatott ellentétet vesz észre.) "Künn tiszta volt a levegő, ragyogott a nap, kékllett a mennybolt, a harang szava (a harmadszori beharangozás) ünnepélyesen bongott, zúgott a völgy fölött."

A híres Rózsa Sándor motívum, Móra Ferenc, de különösen Móricz Zsigmond problémája is nagyon érett és mély formában jelenik meg nála. Lehet, hogy a betyár összeütközésbe került törvénnyel, vármegyével, zsandárokkal, mégis társadalmi lény, mert gavallér a szegények iránt. Valóságos legendakör fonja körül mesés alakját. "Itt tanyázott, mondják a híres Jánosík, a felvidéki tótok gavallér rablója, ki ellopta a kereskedők portékáját, aztán kimérte a posztót a szegény vándordíjakok közt, s hatalmas rőfökkel dolgozott. Egy bükktől a másikig (Od buka, do buka). A bükkek pedig ugyan ritkán nőnek a krizsnóci erdőben, úgy, hogy a cinkotai itce se lehetett nagyobb itcének, mint az ő rőfje rőfnek." De ugyanilyen gavallérok többi betyár alakjai is: Krúdy Kálmán, Kártyi Pista, Jasztrab. Igaz, hogy Gerge csendbiztos kongerjiális ellenpárja ennek a társaságnak. "Kézenfogva vezette haza a szilaj rablót, kivel három vármegye nem tudott boldogulni. Útközben megkínálta a dohányzacskójából, kicsiholt neki, aztán, mintha örök idők óta kenyeres pajtások lettek volna, szelíd szavaival kivallatta, mint egy gyermeket." A végén csak ennyit mond neki, ezt se gorombán: "Mind jó volna az, édes fiam; csak azt az egyet ha nem teszed, hogy agyonverted a nagyatyádat. -- Kinek mi köze hozzá! -- pattant föl Jasztrab méltatlankodva. -- Hiszen az én tulajdon öregapám volt. -- Igaz fiam... tökéletesen igazad van! Csakhogy, tudod, a vármegye szörnyen bolondul veszi a dolgot."

Ilyen pontokban gondolja azt a közvélemény Mikszáthról, hogy léha, cinikus, lelketlen ember, aki viccnek veszi a legszentebb emberi vonatkozásokat, és eltréfálgat ott, ahol kétségbe kellene esnie. Pedig ő itt is csak relációkban lát. Megmutat egy embert, aki a mi modern felépítésű társadalmi rendszerünkben egy ősember primitív vonatkozásaival viszonyul ("tulajdon" nagyapám), egyébként azonban társadalmi lény, akivel a csendbiztos nagyon kedélyesen elbeszélget. Fel fogják akasztani Jasztrabot, szemlélteti, de az valami más dolog: jogi ügy. Társadalmi tetterendszerben Jasztrab és Gerge egyformán jó emberek. (Pedig Gerge meg a másik oldalon borzalmas: siralomházba viszi őt ilyen kedélyesen.)

A tett csak akkor "jó", ha minden köteléktől menten spontán. Az Írás azt mondja rá: ne tudja a te jobb kezed, mint cselekszik a bal. Hiába cselekedtem jót, ha valamilyen más motívumból tettem azt. És hiába tettem jót valakivel, ha ez által megkötöttem, nagyon jól mondja a szó: "lekötélteztem" magamnak őt. Az ilyen tettek, ha elviselhetők is, értéktelenek. Ugyanolyan értéktelen a szenvedés is, ha nem spontán. Egészen sötét bűnnek mutatkozik például Mikszáth értékskáláján Szoltsányi György látszólagos "mártírsága", mert azzal az eltökélt szándékkal állt be a báróhoz gazdatisztnek, hogy ki-

ugrassza gazdáját a birtokból, s maga üljön a helyébe. A vén gazember, Borly Gáspár szenvedése viszont minden visszataszító formája és amorális eszköze ellenére is rokonszenves, sőt — groteszk dolog ugyan ilyesmit mondani — etikai magasságba lendülő, mert megint csak áhítatos fokon megy végbe. A relatív látásmód remeke ez a kép: az indokok a szerető Isten szívéből indultak, a megvalósulás a gyarló emberi matériától el is torzult, meg is szennyesedett.

A fő-fő tanulság azonban még csak nem is ennyi. Maga a spontaneitás a legigazibb értékmérő. A tett csak akkor jó, tehát akkor értékes, ha "szabad". Egészen más ez, mint a függetlenség. Nem társas lelki életérzésem viaszgalódik meg a jótett cselekvésekor és szenvedése által, hanem emberi méltóságom marad sértetlenül és segít újabb haladás felé egy lépéssel előbbre. Ha jót cselekszem, a felém áradó vágyát lendítem át a másik embernek a testi szférából a transzcendens felé. Úgy lesz társadalmi lény, hogy "akarja" ember voltát. "Szenvedés" esetében eltűri, elszenvedi az én akciómat, amely őt a lelki szférába átemeli.

Miután ez csak akkor lehetséges, ha én csupán ezt akarom tőle és semmi egyebet, legjobban, ha felégetem eleve a felém vezető hidat. Ezért a Mikszáth emberei, mennél több "jó" van a rovásukon, annál brutálisabban szólnak ahhoz, akivel jól tettek, hogy azok el ne adósodhassanak náluk. Az öreg Kupolyi szolgálja, Papp Vince, éjjel titkon, megtakarított pénzecskéjén vásárolt búzáat önt a garmadához, mert azt szeretné, ha az öreg göthös mennél több időt tölthetne Gleichenbergben.⁺ Az unoka, Pali éjjel felérez a lármára, de aztán megismeri a jó emberek hangját. "Óh, no, hiszen ez a Vince hangja, nincs semmi baj. Reggel fölkel Pali és ravaszul kezdé megkörményezni az öreget: Mintha valami lépteket hallottam volna az éjjel a garmada körül, Vince bácsi. — Én nem loptam belőle — fakadt ki az öreg mérgesen és a másik oldalra fordult. Persze, ti azt szeretnétek, hogy úgy álljak itt egész éjjel, mint a katonasílbak. Ha nem tetszem nektek, fogadjon a nagyanyád más szolgát."

Másnap együtt mennek az öreg gazda meg Vince a városba, eladni a búzáat. Útközben Kupolyi egy lázas koldusgyermeket vesz fel a szekereire, szobát nyitnat neki a Griffben, gyógyíttatja, mikor meghal, eltemetteti. Az öreg Vince éppolyan jószívű, mint ő, de tudja, hogy milyen drága pénzt költ most a gazdája, tehát pusztá gyöngédségből megint brutálissá válik. "Nagy bajban vagyunk, Vince. Látom én azt. De mit csináljunk? Isten elém hagyította a bajt. Én át nem lépem. — No én nem bánom, nagyuram, csináljon, amit akar, de én nem vállalom tovább a felelősséget a nagyasszony előtt, én megyek ha-

za. Még pedig tüstént indulok a szekérrel. Haraggal váltak el. Később: A szekér most is ott van az akác alatt. Hiszen ez egy csöppet se készül haza! Vince egyenesen a szoba felé lépegetett, lábujjhegyen közeledik a halotthoz s leteszi a muskátlit a lábaihoz. Kupolyi meg volt hatva. — Vince, édes szolgám — kiált be ellágyulva —, hát nem mégysz haza? Vince dacosan szegte a nyakát: — Azért se megyek, tudja!"

Az író "nagyapja" szakasztott ilyen ember. Gorombaságokat morog és jót cselekszik. "Elvesztettem, nagyapa, a penecilusomat. Megfordult és egy barackot nyomott a fejemre, nagy haragosan összevont szemöldökkel. -- Majd a kutyá vedd neked ezentúl penecilust. S ezalatt szépen a zsebembe csúsztatta a maga gyöngyházás bicskáját, kis fűrésszel, kis ráspollal és három acélpengével."

Kedvencei az írónak ezek a kívülről brutálisnak tetsző, belül azonban vajszívű "rettenetes" jó-emberek. "A kovács általában nem volt rossz ember, csak a szája járt mindig ellenzéki irányban. Lepocskolt az mindent a világon, papot, bírót, felsőbbiséget, de megsajnálta egy megázott macskát, s zord, téli éjjeleken nyitva hagyogatta a műhely ablakát, hogy a verebek bemehessenek éjjelre melegedni." Lórulesett Kupicza János szabómester is hasonlóképpen ilyen nagyszájú "néppárti" kálvinista. Ami pedig a kegyetlenséget illeti, ott Suska Mihály vezet, aki egy növendékfát akar kivágni éppen eltört szekértengelyük pótlására. "Csakhogy baj van. Izé, fészek van rajta. Hát csak nem vághatom ki! Mi lenne az apróságokból. Nem hallja kend, milyen szomorúan csipognak? Majd tolom én még a szekeret egy darabig." S valóban szörnyen mérges volt, amint megint a tengelyt fogta kétrét görbülve. Szidta a környéket, s fenyegette a következő falut, hogy felgyújtja, minden élő lelket felpörkölt benne, ha egy élőfát nem talál odáig. A pogány Filcsiknek is kő van a szíve helyén. Résztétlenül kanyarítja nyakába elveszett bundáját haldokló leánya ágyáról, mert a leány szégyent hozott a nevére. De útközben ráteríti egy alvó kosdusasszonyra, meg annak az ölbéli gyerekére. S rajtuk is hagyja, pedig eszébe jut, hogy "hátha mégis csak visszamenne érte? Nem, nem! Mit szólna hozzá az a millió szem az égen?"

Két jó embernek kölcsönös szeretete szinte megolajozza a jótettek tengelyét. Anya és fiú jó példák erre. "Az én mamám úgy tudott olvasni az én arcomban, mint egy könyvben."

Amit eddig láttunk, úgyszólván csak elemi jelenségei voltak a társadalmi életnek. Mindössze a lehetőségét mutatták a szeretetben mint szabadságban, és lehetetlenségét a gyűlöletben mint megkötözöttségben, két-két ember között a társadalmi viszonyulásnak. Az a kérdés most már, hogy jelenik meg

Mikszáth relációs életlátásában maga a bonyolult, sokrétű és sokképpen össze-vissza kombinálódott igazi nagy társadalom?

Azok, akik kezdetől fogva érdeklődő és értő szemmel látták feltárulni ezt a világot, bizonyára maguktól meg tudnák már válaszolni ezt a kérdést. Amilyenek az egészek a legkisebb elemei, olyan maga az egész is. Az egész társadalomban is az a főtörvény, tudunk-e és milyen mértékben, cselekvő és szenvedő felek, a tettek pillanataiban szabadok maradni.

Az író például nem a társadalmi osztályok ilyen vagy amilyen formáját látja a szabadság kritériumai gyanánt. Relatívén ítéli meg a hajdani nemesi előjogokat, a rendi társadalmat, a különböző mesterségeket, a falu és város viszonyát, a tehetségek szelekcióját. Tiszteli és szereti a szokásokat, a bizalmi válságot tekinti legnagyobb társadalombontó erőnek. Nem azon múlik tehát szerinte a társadalom lehetősége, rendiségben élünk-e, vagy modern formák között, hanem a szabadság mérvén: a szeretet és bizalomhiány egyensúlyi helyzetének alacsonyabb vagy magasabb fokán. Az pedig esetenként az éppen viszonyuló aktív és passzív fél aktuális erőproporcióitól függ. A jus primae noctis például elviselhetetlenül megkötött állapotnak tűnik fel előttünk. Az író először is azt mutatja meg, hogy ez annak idején egyáltalában nem volt az, aztán meg azt, hogy még mai napig is élő forma, tehát hiába nem élünk ma már rendi társadalomban. "Az egyenlőségi érzések színes pillangói még akkor gubóikban szunnyadtak. Tényleg erkölcstelen brutalitás volt, de amaz idők szokásaiban szétoszlott a brutális íze. Tudta is azt az együgyű nép, hogy az úr joga is végződhetik valahol! Maga a műveletlen úr se tudta. A jus primae noctisről vidám nevetgéléssel beszélgettek a fiatal urak, az ezüst kupácskákat hajtogatva. Szóval nem vették azt olyan nagy sérelemnek, amilyenné később nőtte ki magát a lovagregényekben. Sőt némi megtiszteltetés is mutatkozott a dologban."

Még nyoma sincs bizalmi válságnak. Az úr és jobbágysai úgy élnek egymással egy közösségben, mint családapa a gyermekeivel. Ha ban van, az a baj, hogy rossz az ember, nem az, hogy rossz a rendszer. "Balassa nyájas volt a cselédhez, rendszerint elbeszélgetett velük: Nem lehet, édes öregem, mert lássa egy bolond embernek ígértem meg, hogy még az este megjövök Gyarmatra."

És — amint mondtam — az sem igaz, hogy e rendszer elmúltával a bajok is elmúltak. Ahol az emberi gonoszság megmaradt, megmaradtak a régi nyavalyák is. "Krizsnóczy Pál, a falu ős urainak utolsó ivadéka címeres külön padjából legelteti szemét a falu hajadonain. A fiatal úr rajtuk szemeli ki csillogó üvegkarikáján át, melyiknek az apja kap feles földet az idén" — írja az író immár saját, XIX. századbeli diákkorából keltezve.

Ezért szereti Mikszáth annyira a szokásokat. Azok, ameddig tartalmukat őrzik, a legmegfelelőbb aktív és passzív magatartásmódokat konzerválták. "Arról ösmerni meg a nemes embert, hogy se többet, se kevesebbet nem akar mutatni, mint amennyi, melyeknél fogva a világ minden smukkjáért se ülne föl egy négylovas kocsira; holtig arról csúfolnák. — No az igaz lehet — hagyta rá Zsiga úr, sőt még az Istók kocsis is; az utóbbi megjegyezvén: — Hanem ha hozzám felülne. Mert abban aztán nincsen semmi. Az már más, a kocsis mellé, azt már teheti."

Pompásan kiépített egész szokásrendszerek szabályozták a társadalmi be rendezkedést. "Erdélyben a kürtők szimbolizálták a rangfokozatokat, volt két füstű, egy füstű és körülüstű familia. A szegény tót megyékben a fák után igazodott el a földi nagyság mércéje; a báró Révayak, Justhok hársfák, fenyőfák alatt ültek, azoknak csak az árnyék kellett; a Lehotzkyak, Rakovszkyak diófát tartottak, mert ez adja a sok árnyékot és egy kevés gyümölcsöt is; a kisebb familiáknak ellenben szilvafájuk volt, aki adja kevés árnyékot, de sok szilvát. Zemplénben, Szabolcsban, Ungban fogatok határoztak. Persze a négyes fogatokban ismét érvényesülnek árnyalatok. A négy ló dukál a Bernáthoknak, de annak a megválogatása már valami felsőbb, előkelőbb dolog."

Mihelyt megbomlik ez a szokásrendszer, az emberi gyarlóság vad versengésben, majmolásban és szörnyű rendetlenségben jelentkezik. "A gazdagokat keresik a jómódúak, akik már akkor érnek az Angol Királynőbe, mikor a gazdagok fölkeltek asztalaiktól, mert rájöttek, hogy rossz helyen keresik az előkelőket. A jómódúakat keresik a rangkóros szegények, akik viszont elkéstek, mert azok már indulóban vannak a gazdagok után. E majmolásban, ez örült kaspzkodásban sok ember elesik. Ezek ami drámáink."

Pedig egy szemernyivel sem volt "jobb" az akkori társadalom a mainál. Éppúgy kártyáztak, éppúgy lenézték az eszükkel dolgozókat, éppúgy szerettek verekedni, mint most. Csak a formák adtak — furcsa aforizma, de igaz, adtak — több lehetőséget a szabad cselekedetekre, mint most. Menjünk sorjában.

"Jó magasan ment a játék már ebben a korban is, de mégse fajult el annyira, mint egy-két évtizeddel később a pozsonyi diéták alatt, mikor Csernovics és Komáromy ütköztek, s egy blatton állt a mácsai uradalom minden erdőivel, szántóival és rétjeivel."

A szellemi munkát nem sokra becsülték. "Az öreg Horváth ugyan egyike a leggazdagabb embereknek a vidéken, de csak egy szegény szűcsmesternek a fia, s ebbe a rendi világba még nem illik be teljesen. Szokatlan, szégyenletes módon szerezte a vagyonát. Az eszével. A többi úri vagyon vagy karddal van

összehozva, vagy jegygyűrűvel. Tertium non datur."⁺ "A doktort csak a paraszt fizeti. Az úr pertu lesz vele: azzal honorál."

A verekedő kedv becsület dolga volt akkor is, most is. Mégis van különbség a kettő között. Látszatra pedig nemigen lehet észrevenni. Akkor az egyénként jelentkező esetleges ellenvélemény: "Attól félt, hogy a gálszécsi nemesek menten agyonütnék. Nem azért, mintha a gálszécsi nemesek nagyon szerették volna Fáyt, de mert nagyon szerettek valakit agyonütni."

Most is vérrel öntözik a becsület fáját. Az író újfent képekbe és szimbólumokba rejti felfogását a párbajról, de annál nagyobb erővel tör ki a formák börtönéből, és annál nagyobb a kifejező ereje — igaz, hogy a párbajok ellen. "Mikor a favágó évek múlva valami fát fűrészel, egyszer csak kigurul a közepéből egy-egy golyó. Mindenik golyó egy el nem talált ember. Gombát szedő parasztyerekék szintén találhatnak golyókat a füvek között. Mind-egyik egy helyrehozott emberi becsület. S mellénykájuk zsebébe rakván e becsületeket, gomboznak velük otthon a házereszük alatt."

Gyerekek "gomboznak a helyrehozott emberi becsületekkel". Ennél már csak a XVI. századból a XIX.-be csöppent Zrínyinek van lefitymálőbb véleménye erről a becsületről, mikor Alapi Gáspárt diszkvalifikálni akarják. "Nem lovag Alapi?! Alapi, aki száz csatán volt velem és aprította a törököt, aki nemes tornát vitt Zulfikár béggel, kit a 'szultán kardjának' hívtak, aki legyőzte az óriás gróf Salm Jánost, kétfelé hasítva a koponyáját, aki négy nap, három éjjel ült egyhuzamban nyeregben Budától Nagy-Kemlékig, folytonosan csatározva portyázó katonákkal. És az nem lovag? Oh, nem; Alapi nem lovag. Hanem ti meg, akik itt hasaltok a biliárdposztón, mióta az anyátok köténye mellől eljöttetek, és nem láttatok soha más vitézeket, csak akik helvét kártyákra vannak festve, ti persze mind lovagok vagytok."

Nagyszerűen illik ehhez a képhez a Galamb a kalitkában kaszinói jelene-te, ahol csakugyan egész groteszkké züllik a szituáció. A lelke fenekéig becstelen Korláthyval nem lehet most beszélni. "Valami becsületbíróság tanácskozik odabent, és éppen ő az elnöke. Altorjay rábámult Gravinczyra, de biz annak arcán nem volt semmi gúny. Természetesnek találta, hogy Korláthy legyen valami becsületbírósnak az elnöke. Szétnézett az egész teremben, de a többiek se csodálkoztak. Csak a falon lógó Széchenyi István homloka mutatott szigorú, sötét ráncokat. De azért ő sem mogorvább, mint tegnap volt, vagy tegnapelőtt. Ejh, de hátha mégis ki talál egyszer lépni a ráájából, megrázkódik, s mennydörgő hangon rájuk kiált: — Ide hamar a poharamat, hadd morzsoljam össze, hogy ne ihassatok belőle ezentúl!"

Nagy a kísértésem, hogy megint az Új Zrínyiásszal keretezzem be is e képet, ha már a Zrínyi kitörése előzte. "Kicsoda az az összevont szemöldökű úr a falon, aki, úgy látszik, mintha haragudnék rátok? -- Az a Stefi Széchenyi. -- Ki az? -- Eigentlich, egy vasmegyei nagybirtokos; a Béla papája. -- Mit csinált, hogy idefestették? -- Gott weiss was.⁺ Hagyta nekünk egy serleg és muszáj inni belőle."

Nem csuda, ha az író úgy látja, hogy hézagpótlónak a munkálkodásuk e jó uraknak aligha nevezhető. Vigasztaltatja is a megsebesült párbajhőst az orvossal váltig. "Az meglehet, hogy a jobb karját sokáig nem fogja tudni mozditani. De ez nem alterálja a kenyérkeresetét. Végre is nem a jobb karjával szavaz az ember."

Megint csak szükségesnek tartja hangsúlyozni, hogy a múlt nem volt azért szemernyivel sem jobb, nagyobb. Akkor is nehéz volt a főrendeket áldozathozatalra bírni. "A mágnások fölbuzdulva a jeles példán, kezdtek a mélyen varrott zsebükre ráakadni. Eddig is mindig úgy tettek, mintha keresnék -- de mindig kisült utólag, hogy csak vakaróztak."

Sőt bizonyos tekintetben primitívebb volt ez a világ. Megint nem tartalomban, csak formákban. Ma hírlapjaink vannak, nekik is volt újságféléljük: a kovácsműhely.

"A kovácsműhely pótolta a kaszinót és újságot. Aki verzáthus akart maradni a világi eseményekben, annak nem volt szabad elhanyagolni a kovácsműhelyt. A gazdának jó volt tudni, hogy melyik vidéken milyen búzatermés volt, és hogy fizeti az odavaló zsidó. A politikus kombinációt fonhatott abból a hírből, hogy a zabot nagyon veszik Erdélyben. A zab emelkedő ára háborút jelentett." Nemcsak Apró Márton uram műhelye ilyen. Prakovszkyé, a siket kovácsé is a szakasztott párja. És nemcsak itt ülnek kipárnázott székeken a falu mágnásai is. Balassa, a kékkői báró is tétet magának ilyen széket, hogy a goromba Petrással évődhessen délutánonkint.

Akármerről vizsgálja Mikszáth a társadalmat, egy tanulságot ad. Addig van a formáknak tartalmuk, míg ki nem üt a bizalmi válság. "A paraszt még alázatos volt, és szerette az urakat. A maga uráért pedig rajongott. Azt hitte, hogy az adta neki a földet, a tápláló anyát. Csak később tanították meg rá: hogy voltaképpen ő táplálja munkájával az urat. Vannak dolgok, amelyeket nem jó megtudni."

Aránylag kicsi, szinte humoros mértékben kezdődik a bizalmi válság.

"-- Hát csak azt gondoltuk, méltóságos uram, hogy amit egyszer a téns vármegye elnyel, azt sohase köpi ki többé... Éjjel-nappal strázsa van felállítva... Nem ott van ám a pénz, ahol őrzik, mert hát egészen másutt van."

Hiszen persze, esznek is ezekben a kúriákban. "Nagyon kormosak a kémények. Sokat esznek. Tagadni nem lehet, hogy tömérdek izzadsága ment ki a parasztnak e nemesi kéményeken konyhafüst alakjában. A kémény nagy tolvaj. De nyájas a kapu."

Inkább az volt a baj, hogy a paraszt a nagy hatalmú vármegyéről időnkint és esetenként azt volt kénytelen megtapasztalni, hogy nincs is olyan korlátlanul nagy hatalma. Pedig talán egyetlen paraszt sem volt jelen, mikor "a vicispán maga is tanácstalanul vakarta a fejét. Dőry, ha Dőry. Hm, hát Dőry. Hatalmas, rossz ember, és nagy atyafisága van."

Bizony csak lefelé akkora hatalom a vármegye, hogy még külön jelezni sem kell, hol található. Maga megmutatja magát csalhatatlanul. "Nem volt semmi jelzőtáblácska, ami kalauzolta volna, hanem a folyosó ívezete előtt ott állott balról a deres, jobbról a kaloda. Hát bizonyosan itt kell lenni a kancelláriának."

Hanem, mire az ember észreveszi, már akkora a szakadék a felső- és alsórend között, hogy megérezni, többé maguktól már nem találkozhatnak. Valami kataklizma kell hogy jöjjön és helyreállítsa a régi rendet, vagy egyáltalában hozzon létre valami rendfélét. Pedig külső formájában milyen egyszerű kis jelenet mutatja ezt is. Javítóba hoztak holmi kis szerszámot, a kovács nézegeti, forgatja. "-- Ezzel a kis fejszével a kisasszony szokott dolgozni? Hát meg vannak az urak habarodva? Jaj, lelke galambom, nem olyanak való ez, aki kávé-t iszik! Egyebe sem volt a szegény zsellérembernek, csak ez a kis szerszám -- s erre is ráteszik a kezüket. No hát adja isten, hogy igazuk legyen, hogy ezentúl az urak vágják föl s aprózzák a mi fánkat. Úgyis ezer esztendeig vágtuk mi az övékét."

Azt gondolhatná az ember, hogy az alsórenden, az egyszerű, szegény, de becsületes nép körében mindenek ékesen és szép renddel folynak. Hát nem egészen így áll a helyzet. Mindjárt előljáróban öreg hiba, hogy statikus a népi helyzet, olyan, mintha indiai kaszt volna. Aki beleszületett, benne is ragad. Mennyi szép tehetség züllik így el pedig. (Érdekes, hogy Mikszáth a "tehetségmentés" problémáját is helyesen látja, és jóval mások előtt észrevette.)

"Vidonka Józsi még jól járt, az öreg Bernáth méltányolta a tehetségét, odaadta Újhelyen asztalosinasnak, de legtöbbször elvesztek az ilyen istentől megáldott parasztszenik, kik az amerikai föltalálókka vetekedhettek volna egyébként."

A másik eves sebet meg az ejti a néplelken, hogy az urak közül, akik állandóan érintkeznek velük, sokan romlásukra vannak. "De ezeket csak úgy

pletykázták. Ki tudná? Rossz nyelvek mindig voltak. Igaz, hogy rossz asszonyok is mindig voltak. Erényhős prókátorok ellenben sohasem voltak."

Önmaguk közt sincs egyetértés köztük. Mindenki a maga mesteriségét tartja a legkülönbnek, a másét ócsárolja és le is nézi.

"Mégis csak első mesteriség a világon a korcsmásosság. Nagy dolog az, asszony! Micsoda személyek fordulnak meg az embernél. Milyen személyek! Nem volnék szűcs vagy kántor ezért az egész röszei határért."

Ki tudja, át akar-e jönni, mert tetszik tudni a közmondást: mihelyt szabó, mindjárt báró. De ezt a közmondást éppen nem osztották a kaposi nemesek, sőt apprehendáltak Bodolyira, hogy házára a következő címtáblát tétette: nemes Bodolyi Máté de Bodoló et Réna szabómester. Ők is csak szítások, rostások, de az nem lealacsonyító. De nadrágot varrni meg befoltozni! No már ez az utolsó mesteriség. Merő csúfságból toldtak hát a két predikátumhoz még ket-tőt, és hitták egymás közt, de Bodoló et Réna, de vasaló et cérna.

Igaz, hogy ez a lenézés az úri renden lévőknél sem ritka jelenség. A nemes urak természetesebbnek ismerték és többre is becsülték az alsó néposztálybelit, mint a "lateinert".

"Megengesztelte a jóízű vendéglőst (mennyire más ember ez, mint a doktor öccse, mivelhogy a tudományok nem rontottak rajta)."

Sokszor meg szimilének jó, hogy vannak lebecsmérelt foglalkozások. Legalább alábújtatja az ember igazi véleményét — valami másról. "Napóleon és a mi királyunk megölelték egymást, apád pedig hozzám hajolt és a fülembe súgta: Mindig azt hittem, hogy a csizmadiaság a legcsúnyább mesteriség, mert csirizzel kell benne dolgozni, de látom már, hogy tévedtem."

A nagy relativizmusban gyakran már azt a fáradságot sem veszi az ilyen vagy amolyan renden lévő ember, hogy nagyon véka alá rejtse a véleményét. Bernáthné egész őszintén nyilatkozik legfelső körökben tett észleleteiről is. "A nádorné abbahagyta a kártyavetést. Nem csúnya asszony, ha az ember jobban megnézi. Az igaz, hogy sokáig kell nézni, míg megtetszik."

Ez az "ultima Thule".⁺ A bizalmi válság immár teljes. Másik emberi gyarlóságunk, mikor azt gondoljuk, hogy kritizálással meg lehet javítani a világ rendjét. A fenti kritika legalább még jóindulatú tendenciájú. A legtöbbikbe már ez sincs, csak az ítélet süvöltő negációja. Még az író forrón szeretett édesanyja sem kivétel alóla. "Egy kis botrány mindig felvillanyozta, ilyenkor még szép is volt, s valójában élvezett, hogy korholhatta a társadalmat és sopánkodhatott a világ romlottsága fölött."

A kaszt bezáródott. Mindegy, egyénileg ki-micsoda, a kasztja egy tagjának könyvelik el. — "Oh, az emberek olyan könnyen megszokják, hogy ne legyen a világon párdányi gróf — hiszen annyi mindenféle gróf marad még."

De hát akkor mi az orvosság a bizalmi válságra?

Megint csak és mindig csak: a szabadság. Ez a szabadság meg, akármennyire a lelki felében valósul meg az embernek, meg viszont csak akkor valósulhat, ha jogi és érzelmi töltése is van. Meg meg csak akkor valósul, ha túljut az értelmi vonalon, és áttörve az értékek fokát a "jón", a szabadságon, legalább néhány lépést tesz felfelé, a transzcendens világába, szeretet formájában. Igen, igen, megint csak a szeretet a megoldás.

Mikszáth a jogi töltést ott adja a bizalomnak, hogy egészen az életérzések fokán módosítja a becsületes ember fogalmát. Ezen bízást meg is botránkozhatunk, ha egyébként nem osztjuk az író véleményét, hogy mindenestül fogva bűnben születünk, vagyis nincs bennünk elég alázat.

"Igen becsületes emberek. Jótállok értük. Az egyik a Kázméri András, a Jánosik bandájából került ide, ember a talpán, akár az acél. A másik pedig Kolompós Józsi, aki emberölésért ült. Mert aki már egyszer nagyot csinált, röstel kicsibe fogni."

Ha az alázat elegendő mértékben megvan bennünk, sokszor szó szerint is megismerszik anyánk méhétől fogva bűnös voltunk. És már nem vetjük úgy meg a másik felet, elviselhetőbbek lehetünk számukra. Mutatja Balassa báró esete. "A báró megtagadta a húsz forintot Krúdytól. — Rablókkal nem tartok fenn érintkezést. Amire visszaüzente Krúdy Kálmán: — Akkor hát hányassa ki őseinek csontjait a kékkői kriptából. (Ami gyöngéd célzás akart lenni, hogy a Balassák is a hajdankorban ezen a mesterségen nőttek nagygyá.)"

Ezért aztán a másik fél igényli tőlem az alázatosságot és a szeretetet, ha rabló is. Megtehetem, hogy megvetem, de akkor már nem vagyok "szabad". Tettem az ő magatartásától függ, nem a magam emberméltóságától. "-- Nem tett ön neki valami ígéretet? — De igen, azt ígértem, hogy megállapodásunk titokban marad. — És nem tartotta meg. Hiba volt. — Hiszen akkor nem foghatnám el, ha senkivel sem közlöm. -- Bocsánat, báró úr, de nem annyira óróla van szó, mint inkább az ön szaváról. — Eh, ostobaság! Egy adott szó egy rablóval szemben! — Mindegy — felelte a hadnagy feltűnő hévvel. — A rablót lenézheti egy gentleman, de saját szavait mindenkor meg kell becsülnie."

Maga a haza bölcse is ezen a véleményen van. Megdöbbenő, hogy az ő megítélése is a rabló-jó-ember kritériumán forog, mint tengelyen. "Egy vidékünkbeli főúr Deák Ferencnek panaszolta el, hogy pünkösdkor este rablók jártak nála. Krúdy Kálmán beüzent hozzá, küldjön neki némi bort és húsz forintot, hogy nem akar maga alkalmatlankodni, mert a méltóságos bárónő beteg és megijedne. -- És küldtél neki? — Majd bolond vagyok. — Nos, és mit csinált aztán? — Hát szépen elment. Az öreg úr méltatlankodva fürmedt rá: -- Jobb ember is az akkor náladnál."

Érzelmi fokon az én kitárulkozása adta a "szépség" értékfogalmát, az "őszinteséget". A "jósó" értékfogalma, a "szabadság" a magasabb és szellemibb fokon hasonló, az én spontán odaadása. Az igazság értékfogalma, a világosság, itt csak transzparens lehet. Prakovszky azért haragudott meg a kutyájára, mert annak a "jósága" csak a szolgálatig jutott el, s a jó tett nem tűri a tudatosságot. Mikor ti. észrevette a kutya, hogy a gazdája nem hall, nem ugatott többet, hanem megfogta fogával a kabátját hátul, úgy figyelmeztette. "Húszéves barátság szakadt meg köztük a miatt, hogy a Bodri észrevetete a siketségét. (Árt a túlságos okosság még az állatnak is.)"

De ha már éppen Prakovszkyról van szó, hadd hangsúlyozzuk, hogy a szabadságnak az őszinteség lévén a hangulati alapja, megülő ellensége -- ennek megfelelően -- a hazugság. Érthető is. A hazug ember eltitkolja énjét, beburkolózik, ahelyett hogy kitárulkoznék. Spontán odaadás sem telhetik tőle, ellenkezőleg, hogy saját magát is érvényesíthesse, majdnem az egész világra és minden emberre szüksége van. "Prakovszky éppen azért válik nevetségessé, hogy mert a saját füle megromlott, azt mondja a világnak: Rossz a tudód. Ha megadná magát, nem volna nevetséges. A világ könnyebben megbocsát olyan gyöngeséget, amit az illető is elismer -- de ha disputára kerül a dolog, a világnak mindig igaza lesz. Mert a világ a többség, Prakovszky pedig a kisebbség."

Hadd álljon itt végül két pozitív példa arra, hogy a szabadság megoldja a társadalmi konfliktusokat. Bernáthné és nevelt fia, János gróf közé a titokban tartott eljegyzési história bizonyos lelki gátlást teremt. Ezt a gátlatot már semmi meg nem semmisíthetné, szerencsére a néni őszintén kitör és gorombán ráförmed a kis grófra, mert az, kissé szokatlan szentelenséggel így felel a kérdésére: találja ki. ("Szabad" ez a néninek, maga is úgy érzi, Butler nemkülönben. Az érzelmi töltésű őszinteség odaadássá szellemiesedett, a helyzet meg van mentve.)

"-- De nem találgatom én, édes fiam, hanem úgy rád hányok ezzel a porolópálcával, ha mingyárt meg nem mondod, hogy olyat még nem kapott eleven gróf." (Már ti. azt, hogy ki a menyasszonya.) "Hát ezért neveltelek és szerettelek én gyermekkorod óta? És egyszerre elöntötte édes, jóságos szemeit a könnyzápor."

A másik "szabad" tett az öreg nemes Bernáth és a nemrég nemesített másik öreg, Horváth közt megy végbe. Azért hagytam a legvégére, mert magát Mikszáthot is megthotta. Mégpedig mind a két fajta meghatódottsággal reagál a tényre, kozmikus hangulat is elfogja, áhítatot is érez. Azonfelül tartalmában is legtársadalmibb töltésű ez a tett.

"— Nekem sem sokáig lesz leányom — felelte az öreg Horváth. — Igaz, igaz — jegyzé meg a gőgös öreg nemes megcsukló hangon —, neked se lesz. S ez a 'neked', hogy csengett ez a 'neked' a levegőben, s hogy cirpelt, zizegett rá ezer prücsök, millió bogár a kapu előtti buja növényzetben. Hűs áram futott át a gallyak közt és összekopogtatta őket, mintha az ősök csontjai mozdultak volna meg, de valójában csak a természet érezte a rendkívüli eseményt, hogy a száz vitézlő apák ivadéka pertu szólította a rozsólisfőzőt."

XI. MIKSZÁTH ÉS A TECHNIKA

Egy-egy megjegyzés erejéig bevetettük már ezt a két fogalmat is tárgyalásunkba: technika és világnézet. Olyanok ezek a fogalmak a lelki élet funkciójának tanulmányozása közben, mint emezek voltak: erosz és érték. Ezekeken keresztül funkcionálnak a lelki erők, vagy ezeken mint pontokon sarkulnak a feszültségek. Az erosz ott van a társaslelki szomatikus, az érték a társaslelki pneumatikus életérzés felé, a jelentésen innen és túl. Igen ám, de azóta hangulati kozmikus és áhítatos transzcendens meghatódottságokról is esett szó. Ezek a szomatikus és pneumatikus lélektípusok innen és túl megint csak közbe estek egyfelől a szomatikus életérzés és az erosz, másfelől a pneumatikus életérzés és az érték közé. Nos, a technika és a világnézet megint ezek közé esik. Csak azt nem tudjuk még, hogy mint mik esnek oda. Terminológiánk ugyanis a következő sorokat adja eddig:

jog	technika	művészet	erosz	tudomány	érték	társadalom	világnézet	vallás
szomatikus életérzés	—	hangulati kozmikus meghatottság	törekvés, vágy	jelentés	eszme	áhítatos transzcendens meghatottság	—	pneumatikus életérzés
függetlenség		őszinteség		világosság		szabadság		szentség

Irodalomban mi lehet a technika? Könnyű belátni: az emberi beszéd, az írás. Mikszáth esetében: a magyar nyelv. A legapróbb részletekig ismeri a saját közegét, a nyelvet. Az érintkezés e legtökéletesebb eszközének nagy hatalmát pontosan tudja. Tudja azt is, hogy a megértés titkos hatásának a kulcsa is. De mint mindent a világon, ezt is a relációban és jelképpel mutatja meg. "Nosza hamar keressünk egy csolnakot. Állt elég a sekélyes vízben, csak meg kellett szólítani egynek a gazdáját. — Mit kíván ön, ha el-

visz Fritzmayerékhez a Felső-városba? Az 'ön' szó idegenszerűen érintette a fülét. -- Öt forint -- mondá foghegyről. -- Az ángyom térdét! pattantam föl mérgesen." (Egy másik novellájában. Az ám, a rabok vérit!) "-- No, no -- szólt ő megjuhászodva --, látom, hogy jó magyar ember, hát elviszem egy forintért. -- Dangubálással? (Hajósnyelven veszteglést jelent a dangubálás, hogy tudniillik meg is vár, ha vissza kellene fordulnom.) A dangubálás szóra előntötte a derű az öreg hajós arcát, és elkezdte a fejét csóválni neheztelően: -- Ej, ej, hát mért nem mondja mindjárt, hogy szögedi embőr? Üljön föl, elviszem ingyen." A nagy árvízkor történt, azért "ingyen".

A fordítottja is megvan, mikor meg a jelrendszer teljesen hatástalan, mert a megszólított nem is érti a szóló jeleit, noha ugyanazon a nyelven beszélnek. A szökevények bárója "a gazdaságban éppenséggel nem avatkozott, csak ha a kasznár kívánta, hogy példaadás okáért hordja le a bérest vagy a kertészt. A báró megtette, nagy lelki küzdelmek és trémák után maga elé hívatta a bérest. -- A kasznár úr megkért, hogy tudassam önnel, milyen kevéssé vagyok megelégedve viseletével. Máskor ezeket mondta a csősznek: -- Úgy vagyok értesülve, hogy ön nincs kellő tekintettel kötelezettségeire. Szíveskedjék, kérem, további ténykedésével engem ettől a véleményemtől eltéríteni. -- Hát persze, hogy nevettek rajta és folytatták." Tisztában lévén a nyelv erejével, tudja azt is, hogy minden kimondott szónak mérhetetlen jelentősége van. Ezért dicséri meg Balassát, a bárót és Krúdy Kálmánt, a betyárt, mielőtt megszólaltatná őket, respektíve mondanivalójukat mérlegelné. "Kemény legények mind a ketten. Nem a levegő rontása okáért szólnak, ha szólnak."

Tudja azt is, hogy a nyelvnek legnagyobb bűne az, ha a jelentés nem jön létre. Ilyenkor szóló és megszólított nem értik egymást. Gondosan tanulmányozza és pompásan rajzolja az egymást-nem-értők alaptípusát: a siket embert, és azt, aki szóba áll a sikettel. "Hogy van domine Prakovszky? -- kiáltja nagyapám a kocsiról. Az öreg mosolyog, aztán búsan mutat kezével mesze: -- Ott van az, a király csizmájában. Az öreg azt hitte, a fiáról kérdezősködik a nagyapa."

Még szerencse, ha akad okosabbik harmadik személy, aki meg tudja magát értetni még az ilyen szerencsétlennel is. "-- Leesett a lovunk patkója, Prakovszky úr. -- Köszönöm, meglehetősen -- felelte nyájasan a kovács. -- Ha szíves volna fölverni. -- Az bizony meghalt szegény, régen meghalt. A Miska kocsis észrevette, hogy a társalgás ferdén megy, odanyomta a kovács markába a patkót és belekurjantotta a fülébe: -- Ezt verje föl, ni, a majszter úr!"

Ennek ellenkezője, az a negyedikfajta ember, aki kihasználja a siket gyengeségét és ha más hasznát nem is látja, legalább nevetségessé teszi sze-

gényt. "— Van itt egy másik érdemes József is, még pedig nemes Prakovszky József uram. Amire nagy pironkodással kezdte magát szerényre illegetni Prakovszky. A selyma Halóczy azonban csak ezt az elejét kiáltotta stentori hangon, a többinél leereszté hangját, kezdte összeszidni Prakovszkyt hetediziglen, felsorolván mindennemű fogyatékoságát és megszapulván minden szennyesét, ámde Prakovszky csak mosolygott, egyre mosolygott és mikor a szónok azal végzé: komisz kutya kend Prakovszky, a kovács elérzékenyülve s mégis méltóságteljesen tipegett Halóczyhoz, megszorongatván mind a két kezét: — Szép volt, jaj, de szép volt. Sohasem fogom elfelejteni a hozzám való szívességét."

A meg nem értésnek valóságos mártírja szegény Inokay Mária baronesz, aki Borly kasznár temetésén nem győz eleget pirulni a siket Amália tante miatt. A tante kíváncsian kérdezte unokahúgát: "— Ki az a fess tiszt? — Az öreg Borly unokája. — Pompás gyerek, mint a gyertyaszál. Bocsásd meg, szívem, tudod, egy kicsit hibás a fülem, nem jól hallottam, hogy ki az. Mondd meg, kérlek, még egyszer. — Az öreg Borly unokája — ismételte Mária és elpirult. — Úgy — mondta a vén dáma a fejével bólintgatva — köszönöm. Pedig azt gondoltam, hogy az öreg Borly unokája."

Sok Mikszáthnál az ilyen meg nem értő vagy értetlen személy. Az elsőre jó példa egy képviselő cimbora, akinek horpácsi birtokát mutogatja az író. Megállnak egy helyen, a cimbora elismerően bólint: "Szép kis szalonnasütő hely." A gazda hiúságában van megsértve, kikeres egy különösen bájos partie-t, odavezeti a fitymálódót. De az erre is csak azt mondja: "Még szebb szalonnasütőhely." Most már a leggyönyörűbb pontját mutatja meg az író birtokának, úgyhogy a vendég egészen fellelkesül. "A legszebb szalonnasütőhely, amelyet életemben láttam" — kiáltja elragadtatással. A másikra egy kocsis portréjával szolgál. Druzsba úr beszédbe elegyedik vele. "— Hej, barátom, ösmeri a Kropál-féle birtokot? — Hogyne. — Jó birtok? — Jó a fene. — Mégis, mit érhet? — Nem ér az fenét sem. — Nem ázunk meg? — Tudja a fene. — Van-e a faluban vendéglő? A kocsis fejét rázta, hogy nincs. — Hát hol hálunk meg? — Az én uramnál, vagy mi a fene — felelte kevélyen."

A megszólított személynek külön kellemetlen tulajdonsága, ha nagyon is megért bennünket, s nem felejt el az elfelejtésre szánt mondásainkat sem. Különösen sok nő van ilyen. "Mimi visszaemlékezett most erre (a nők eltesznek a munkakosarukba minden rongyot és az emlékezetükbe minden jelentéktelen megjegyzést)."

Nagyon haragszik a megértés és megértetés halálos nyavalyájára, a frázisokra. Néha egy kis gyengénszűrővel megússza a frázis. "— Ah, orvos úr,

az isten áldja meg... — Ne az istenre utalványozzák az ilyesmit — vágott közbe a doktor."

Vannak azonban esetek, mikor kegyetlen. Több helyen is elmondhatja több alakjával híres tószta-jait: "Barangol és zúg-búg az őszi szél... Hallgass zúgó szél, mert túlkiáltalak, mint nősírást az égiháború. Egy ország és két nemzet hallja meg, hogy X. Y. polgármester úr sokáig éljen!" Meg: "Lement a nap. De csillagok nem jöttek... Szegény hazám, neked kevés van olyan csillagod, mint Kozsehuba Flóris takarékpénztári igazgató úr, akit az Úristen az emberi kor végső határáig éltessen!" A megjelentek sohasem mulasztják el megjegyezni: "Istenem, Istenem, milyen talentum, micsoda szónok, hogy tudta ilyen szépen kitalálni?"

A következőkben taxatívén sorolok fel néhány példát, mennyi mindenre kiterjedt írónk figyelme saját közegének, a nyelvnek leíró természetrajza körében.

a) A képes és analitikus beszédre Kövy professzor úrnak egy magyarázatából a kezdet: "Hát ez se nem borjú, se nem pálinkás hordó, se nem házasság -- kezdé az ő szokásos, széles, képektől duzzadt előadásában."

b) Példa a megnyerő modorú stílusra. "Nos, húgocskám, hallom, hogy te szoktál itt takarítani. — Nem söpörte ki, szívem, a gróf után a papírokat? — Nem tudnád azokat megtalálni? Ejnye, de derék menyecske lennél akkor. — No, szaladj hát, lelkem, eszem a szentedet."

c) A tudálékos, meg nem emésztett szellemi morzsákra. "Prakovszky szeretett olvasgatni, s tudott is majd mindent, de mindent rosszul. Valaki, természetesen azt, említette Zrínyi Miklóst. Prakovszky közbeszólt: — Kár, hogy lefejezték szegényt a Szent György téren. Vagy mondjuk, a nagy Napóleon felől beszélgettek. Prakovszky abba is belekottyant: — Az, aki Szent Ilonát vette feleségül. De ez egy csöppet se vont le a tekintélyéből. Krizsnócon ezek is ismeretek." Később is: "Nem ember az, kérem alázatosan, rosszabb a vadállatnál, szörnyűbb a rettenetes zsiráfnál, mely a sírokat fölássza." Vagy: "Maga Kis Pál cár is üres idejében nem röstelkedett lovakat patkolni."

d) Az iparos-nyelvre. "Prakovszky azon a sajtóságos, érthetetlen iparosnyelven felelt, mely a fiskálisok stílusából van összefogdosva: — Ej no, hát csak tudja az ember a dolgok mibenlétének hátrafordulását a szándékuk szerint." Egy másik alkalommal: "— Ki légyen egyébiránt és annálfogva maga a természeti valóságának mivoltában ama fehérszemély?"

e) A dialektusra: "Beszülhet már ű, de bizony meghalt ű, nem vér a pulzusa többé. (Dr. Griby unghi önkénnyel élezte, tompította és csereberélte a magánhangzókat.)"

f) A zsidók "hemzsegésére": "Valóságos zűrzavarrá folyt össze a diskurzusuk, úgy hangzott messziről, mint a zsidóiskola: 'veres lajbi, kék lajbi, sárga lajbi'."

g) Gyermekmondókára: "No, melyik tudja kimondani: Dráva, Rába, Rábca rákja rágja lábamat? Jaj (nevetett jóízűen) mindjárt kitörik a nyelvecskék!"

h) Iskolás tudóskodásra és természetes nyelvre: "Ez rossz jel, szívecském, megbuksz az idén. — X-szel, mama? — Már én csak úgy beszélek, édes fiam, ahogy a mi eleink szólottanak. Jó az nekem már erre a rövid időre, amíg élek."

i) Diáknyelvre (mellékesen idegen nyelvű hallgatóságra is):

"Gyúrótábla, rézfazék,
Rántó lábas, vasreszelő
— Frau Mutter! Frau Mutter!
A kávé,
Krampampuli, limonádé,
Puncs, friss virsli,
Rántás, mártás, jó eledel;

fűjták a diákok a betiltott Marseillaise maguk gyártotta, értelmetlen, de legalább nem tilos szövegét. Madam Malipon szeme pedig könnybe lábadt a fontos, szívet-lelket pezsdítő hangokra. — Istenem — szólt, de remek egy fordítás." Mert az összehalászott szavak valóban nemcsak a dallamhoz simulnak jól, hanem az eredeti francia szöveget is utánozzák.

j) Tudományos nyegleségre: "— És mit gondol, orvos úr? — Hm. A tudomány törvényei szerint a jelen beteg meghalhat, ellenben meg is gyógyulhat. — De mi a valószínűbb? — firtatta ijedten az öreg. Az orvos fölénnel förmedt rá: — A tudományban nincsenek valószínűségek és lári-fárik. A tudomány fontos és pozitív. A nagyapó pedig nagyon elszomorodott a tudomány fontosságán."

k) A megszólított személy idétlenségére: "Érdekes eseményből keletkezett a Matschaker-Hof elnevezés. Mikor a vendégfogadó fundamentumát ásták, találtak egy pléh-ládát mélyen a földben. Kiásták, kiemelték; felnyitják, hát több kisebb-nagyobb matschakerek voltak benne. Innen lett, öcsémuram, az elnevezés. A fiatalember nagyon figyelmes arcot vágott és nagyon megelégedettnek látszott, hogy hát megtudta az elnevezés okát, egyéb észrevétele nem is volt. Horváth megfogta a fiatalember kabátgombját. — Hát lássa uram öcsém, magában nincs igazi tanulási vágy, de a helyett van nagyképűség. Hogyan? Hát

tudja ön, mi az a matschaker? Ön elpirul. Nem tudja. Soha se piruljon azért. Lássá, én se tudom, mi a matschaker. A különbség köztünk csak az, hogy én megkérdeztem volna; amit én nem tudok, azt én megtanulom, de nem vágok hozzá olyan képet, mintha tudnám."

l) Egyetlen szó erejére: "Ez az illetlen mondás tört ki belőlem: — Eredj, eredj, kis ringyó, imádkozni! Volt ebben düh, irigység, fájdalom, lemondás, sértett hiúság, megvetés. Csodálatos vegyülék egyetlen szóban."

m) Dialektusra, ezúttal jó értelmében a szónak: "Az országút csökevész fái is roskadoztak a gyümölcstől. A lovak vígan kocogtak a hibókos úton, a kocsis elégedetten csendergette az ostorával." A kiemelések Mikszáthtól való. A tájszókkal a vakációra hazatérő diák érzei örömét festi, aki mindennek örülvén, annak is örül, hogy a városban sohse hallott otthoni szavakat ismét élvezheti.

n) Az író kozmikus is, transzcendensül is meghatja a nyelv: "A lovas kihúzta óráját, de nem ketyegett. No hát, nézzük meg akkor az öreg órát. A fönséges égboltozatot. Az minden időt, minden óranegyedet megmutat. Csakhogy ez nem elég, még egy olyan pajtásra van szüksége, aminő a fönséges magyar nyelv, aki nem szorul a számokra, s mialatt öreg anyókánk a Föld, mint muslinca a lámpa körül, egyet fordul a Nap körül, járásának, kelésének minden egyes szakát, minden stációját meg tudja festeni szavakkal. Ha pitymallik, ha pirkad, ha hajnalodik, ha megvirrad, ha napkölte van, ha reggel van, ha öreg fölöstököm van, ha délelőtt és a többi, meg a többi. (Azután) az égboltozat egyhangú, szótalán, nem ad többé útbaigazítást aranyért se, vállalta helyette ezt is a Nap, s az embereknek a saját árnyékukkal, ott helyben a földjükön mutogatja, hány óra van. Balassa megnézte az eget. Keleten akkora darab, amiből egy asszonykötő kitelne, tejszínbe kezdett játszani. Ez a pitymallat. Éppen két óra elmúlt éjfél után."

Megint csak taxatív sorolok fel néhány részletet az oeuvre-ből. Ezekben a költő úgy kelt relatív érzéseket bennünk, hogy megmutatja írói művészetének technikáját. És ezzel azt is elárulja, mi a véleménye a technikáról, mi is az leglényege szerint.

a) Múzsá, Fantázia, Megfigyelés. "A Múzsá kivénült dáma már, aki a világot uralta egykor, most mindössze egy apró pipere-üzletet tart; hajdan költőket inspirált, ma, a csinált világok korszakában, legfőljebb a toalettet teheti hangulatossá. A háztartása is más volt azelőtt; szép szobalányát, a Fantáziát elbocsátotta szolgálatából, s a helyett egy szurtos, mogorva mindenest tart: a Megfigyelést."

b) A realizmus. "Ah, milyen sületlenség az írótól -- fogjátok mondani nyájas olvasók --, két kamaszt beszéltet a növényekről szép nápolyi estén, amibe beleloccog a tenger messziről. Hát igaz lehet ez? Hát nem a politikáról beszélgettek? Nem azon törték volna fejüket, hogy a velencei doge most mit csinál? Két művelt ifjú; az egyik pláne nagy vagyonnal, hát nem akarnak ezek semmik lenni? Hát volt idő, mikor nem voltak a világon stréberek, 'akarnok'-ok? Bolondság, fantázia! A növényekről beszélgettek, hahaha. Ha már legalább föl lett volna találva Gállocs és Verpelét híres növénye, amivel kiadta magából az anyaföld legbecsesebb gondolatait. A tulipánjait akár meg is tarthatja magának, ha akarja. Az író leteszi pennáját egy percre ilyenkor, s ő maga is kételkedve kérdi: Igaz lehet-e ez? Ejh, ha a krónika így regéli! Hess, együgyű skrupulusok, a realizmus apró incselkedő manói, takarodjatok ki a tintatartómból. Hadd menjek tovább a színes fonalon."

c) A tegnapelőtt és a ma. "Az olvasó talán így szól: -- Nem haltak azok meg, mert nem is élhettek sohasem. Túlságosan jók ahhoz. Túltengésben vannak a becsületesség. Az egyik odaadja a mátkáját, a másik pedig érintetlenül visszaadja, pedig az is szereti. A pénzét ellenben megszorítja. A pénzt nem szereti senki sem. Az egyik meg akar halni a másikért. Nevetséges! Anyyira jók, hogy még a gyilkos is ritka becsületes ember köztük."

Az író azonban közbevág: "Nincsen ezeknek az embereknek a világon egyéb bajuk uraim, csak az, hogy négyszáz évesek. S ezen kijelentés után lecsapja ódon lúdkalamusát s csillogó pengéjű acéltollat szúr be a tollnyélbe, leteszi szemeiről a pápaszemet, melyen át elődei, öreg írók nézték a világot, s szabad szemmel kezdi írni a következőket."

d) Életszerűség és csináltság. "Csak egyet kell még elárulnom, mert minden jóra való író tartogat valami meglepetést az elbeszélése végére. Én különben az elején se titkoltam. Az olvasó ugyanis azt hiszi, hogy két elbeszélést olvasott tőlem. Hát ebben van a meglepetés. Csak egyet méltóztatott olvasni, de kétszer egymás után. Ugyanazon egy mese háromszáz év előtti emberekkel és mostaniakkal. Azok egymásnak ajándékozzák a menyasszonyaikat, ezek elcsábítják az egymáséit, azok visszaadják hozományostul, érintetlenül, ezek elverik a hozományt és az asszonyt, illő sorrendben, ti. előbb a hozományt. Ostobaság! Az alkotó természet több vért eresztett egy bolhába, mint az összes írók az összes hőseikbe. A laikusok felülnek, meglehet. -- Úgy-úgy, a mesék nem változnak, csak az emberek. De a bölcselkedők megrázzák fejüket: Dehogy, dehogy, éppen az emberek nem változnak, csak a mesék. Amire idegesen mozdulnak meg a kritikusok: Óh, óh, nem igaz, sem a mesék, sem az emberek nem változnak, csak az irodalmi divatok. Nem, nem, inkább én vonok

vissza mindent, mintsem hogy az utolsó szavammal is megtapossam a tiszteletre méltó, csinált virágokat, melyek egykor a nagymamáink kalapjait ékesíték, habár egy csöppet sem hasonlítottak az igazi virágokhoz."

e) Ál- és igazi népiesség. "Kopottas léhaságokkal mulat a mi népünk, s nem mond francia könyvekből szopott elmés epigrammok, ahogy azokat az elbeszélő írók adják a szájába, sem pedig nem énekel minduntalan népdalokat, ahogy a színművek mutatják; a jókedve mézét elcsöppenti a maga módja szerint, néha együgyűen, néha illetlenül, ahogy éppen telik."

f) Erotika és kalandvág: "A betyárokat, akikkel egykor nem bírt a vármegye, elűzték a literatúrából a bűnös asszonyok. Ha a világot most is elsőpörné egy özönvíz és az új Noé a könyveket beszédné a bárkájába, azt hinné az új emberiség (ha el tudná őket olvasni), hogy az egész régi világ egy nagy kerítőintézet volt."

g) Az író képzelete. "Hogy elvitt a mese! Akaratom ellen, mint az álom. Hiszen én a régi báróról beszélek, akihez semmi közünk. Azért baj az ilyen diskurzus, hogy senki közbe nem szólhat. Szalad az ember emlékezete barázdáról barázdára, mint az ördögmotolla."

h) Illúziómentesség: "Ostobaság! Ami a Szikszayban történik, azt a törzsvendégek jobban tudják, mint az író. Hol kezdjed mesédnek szálait? Az 'Angol királynő' drámaiban ki hisz? Hiszen az összes odajárókat ösmerjük."

A technika igenis illúzió. Mikszáth értékrendszerében mindenesetre az. Az elbeszélő művészetben pedig pláne az. De alighanem igaza van írónknak egyéb tekintetekben is. Rendes lakóhelyemről mostani tartózkodási helyemre gyorsvonat hozott. Technikailag keresztül utaztam Cegléden, Szolnokon, Törökszentmiklóson, Kisújszálláson, Karcagon, Püspökladányon. De voltam-e e helyeken valósággal is? És a múltkor, mikor autón jöttem ide, és nemcsak mellettök húztam el, de bennök, az országúton, voltam-e bennök igazán is? Nem illúzió volt-e utazásnak, amit a technika adott beléjük? Az az érzésem, hogy utazni csak gyalog lehet. Igaza van Mikszáthnak. A technika: illúzió. És csak az a technika értékes, amely illúziót képes adni. Mennél tökéletesebb illúziót ad, annál értékeesebb.

XII. MIKSZÁTH ÉS A VILÁGNÉZET

Mikszáth sehol, soha nem nyilatkozik transzcendensről, neki a vallás igazán "szent" ügy. De vallás is, tehát mint író, oeuvre-jében, mindenütt bizonyosságot tesz róla. Hogy viselkedik azonban a transzcendens határán? Milyen az ő világnézete?

Azt már láttuk, hogy milyen nem. Nem olyan, mint a világnézetformáló adolescenseké. Jogi téren nincs benne semmi harc. Még passzív rezisztencia formájában sem harcol. De nem is alkuszik. Kormánypárti, nem folytat ellenzéki harcot. De ír, tehát kormánypárti létére sem hallgat, és nem is Fejblintó Bálint. Politizál a szónak legnemesebb értelmében, mikor kimondja, hogy amíg a közösség nem a transzcendensből lefelé nyugtatja meg a szomatikus társas életérzést, addig semmiféle részleteredmény nem megnyugtató.

Művészete, tudománya és társadalmi alkotó ereje sem az adolescenseké. Nem liturgikus, nem dogmatikus és nem rituális oeuvre-je világának embere. Kozmikus hangulati meghatódottsága forrongó (láttuk már: ilyenkor szabadba rohan, mint Toldi), roppant tudatosságának világos jelentései relációikban mindig problémák, s Bagi uram frakkja megtanított bennünket arra is, hogy transzcendens áhítatos meghatódásai társadalmi reformokat rejtenek magukban.

Azt hiszem, ezzel adva is van az ő világnézetbeli magatartása. Valahányszor a transzcendens határvonalára kerül, túl is jut azon. Transzcendens meghatódást érez, áhítatos hangulatba kerül. Véletlenül tudjuk is róla, legszűkebb családi köréből érkezett jelentésekből, hogy alkotás közben legtöbbször a szó szó szerinti értelmében trance-ba jutott. Asztal mellett ülve, egyszer csak kiesett a közösségből, nem felelt a hozzá intézett kérdésekre, üres tekintettel bámult maga elé, úgy kellett elvezetni szobájába s lefektetni a pamlagra. Lelke ilyenkor elrejtezett és szellemi világának alakjai között időzött. Mindig az áhítatos hangulatból érzett, ítélt és akart munka közben, s azok, akik igazán ismerik, nagyon szeretik őt ezért. A szent transzcendensből prelegál a szerető másik félnek. Ez a világnézeti magatartás áhítatos, túl művészi forrongáson, tudományos problémán, társadalmi reformon: nevelői. Tettrendszere a szeretet törvényén alapul, jelrendszere Isten tervhálózatát, a világrendet mutatja érvényesnek. Művészi izgalma vajon hogy érzi át a társas közösséget egészen és egésznek? Mi a művészi formák, tudományos hagyomány és társadalmi szokások rendszerének jelképrendszere, azaz egyetemes jelentése társas közösségi érzelmű, hangulati életérzésében? A szómában: a közvélemény, a pneumában a nemzet. Mikszáth az áhítat fokán: nemzeti költő, kozmikus hangulatú meghatódottságában Platón bölcseinek, az igazaknak, a szofokráciának a költője, a meg nem hamisított közvélemény, a keveseké, a mindenkori legkülönbek szektájáé. Megint csak a szó legnemesebb értelmében: nemzetnevelő. Aki az ő oeuvre-jét lelke mélyéig átérezte, növekedett ennek következtében. Több lett, erősebbé, potensebbé vált. Érzésvilágában nőtt legfőképpen, de egész egyénisége színeződött ezáltal. Mint a nemzet tagja lett áhítatosabbá. Értékében nőtt, tettrendszere világnézetté fe-

szült, nemcsak szabad már, hanem hősi is. Testi szférájának erosza a transzcendens határvonalára jutott és a vértanúság felé tendál, ami már transzcendensbeli állapot. Ne feledjük: maga Mikszáth, kevéssel halála előtt gályarabságról beszélt, hitvalló őseire hivatkozott, és világos célzást tett arra, hogy ha a dolgok úgy fordulnának, ő is követné, úgy érzi, ősei példáját. Fiatalabb korában, meg az antiszemitizmusról írt cikkében, a zsidókat neveli szenvedésre, a múltbeli protestánsok szenvedéseire és kitartására hivatkozással.

Mikszáth egyik legnagyobb nemzetnevelőnk, magatartása világnézetileg áhítatos és most már azt is világosan láthatjuk, a szomatikus szféra megfelelő pontján, a technikában milyen volt. Az ő világában "szent" a művészet; mint magyar ember, ő sámánja a művészetnek, elrejtezik és istentiszteletet végez, mikor alkot. De keresztény lélek is, tehát protestáns eszközökkel dolgozik. Azon a nyelven ír, amelyre a XVI. században fordították le a Bibliát, és írói eljárásában a protestáns egyház egyszerű és titkokat is feltáró eszközeivel dolgozik: az Isten szuverenitását, az eredendő bűnt és a megváltás szükséges voltát relációkban mutatja meg. Nyelvben és szimbolikában áhítatos a műhelye: templom és eklézsia, mint világ és élet. De sohase felejtsük: nem valóságban. Illúzióban. Hiszen nem pap, hanem író.

XIII. MIKSZÁTH ÉS A MAGYAR ISKOLA

Mikszáth nevelői magatartása a nevelői gondolkodást külön is érdekli, mert ő az iskolai nevelést is áhítatos fokon érzi, és ez iskolaügyi forradalmat, problémát és reformot is jelent. Nézzünk be tehát iskolájába, tanárai és diákjai világába is.

Talán még emlékszünk rá: mikor a zsidókérdésről beszéltünk, Zalay Pista nevű alakját is idéztük. Azt mondta róla az író, nem vitás, magyar ember-e valójában, hiszen nem szereti a könyveket. Ez a kijelentése nem kizárólag rosszálló. Nagyon sok megjegyzése, helyesebben néhány idevágó megjegyzésének gyakori ismétlése mutatja, hogy ő egyrészt magyar sajtóságnak, másrészt egyetemes pedagógiai problémának érzi az irtózást a könyvektől és a könyvtudástól. Az iskolás pedánságot például saját személyén keresztül egyenesen elszenvedi műveiben szemünk láttára. Gunyorosan emlegeti, hogy diákkorában az utolsó padban ült. Egyik rokonának sírkövet állít, s arra megható kérdéssel rávéseti, hogy a Magyar Tudományos Akadémia tagja, aki, íme, mégis megtanult írni. Csúnya torzképet fest Csutkás tanár úrról, aki "a prelección kívül nem képes semmiről hosszabban beszélni. Harmincéves tanári pályájá-

nak egyhangúsága és sajátságos természete lehetetlenné tett számára a betanultakon kívül bárminemű előadást." Első találkozás a panamával szintén, a legtöbb gyerek esetében, az iskolában történik szerinte. "Ha most egyszerre becsuknák a Medvey boltját -- mi lenne a jövő nemzedékből? Elbutulna, elfelejtené az írás mesterségét, a régi vadságba és tudatlanságba merülne, mivelhogya írni tanulni csak a Medvey-irkákon lehet." Az író szokásos áhítatos hangulatában felel egy kis első gimnazistának erre a levelére, amely egyébként a már említett Különös házasságbeli vallásos kételyt is magában foglalja. "Ami a bibliát illeti, akármilyen sorrendben lett is csinálva a világ, az Isten azt jól megcsinálta. Hanem amit aztán az emberek csináltak hozzá, arról másképp lehetne beszélni. És hát a tanár urak is emberek -- azért kell a Medveyék irkáit csepegtetni be tintamalacokkal. De minthogy az álmot megint az Isten mérte az emberekre, éppenséggel nem lehet okolni a kultuszminisztert, ha alszik."

De leghatalmasabb filippikája a könyvtudás ellen és az isteni adottságok védelmében A hályog-kovács esete. Strázsa János, aki eddig a legnagyobb könnyűséggel operált olyan hályogokat, amelyeket a professzor urak már reménytelennek tartottak, egyszer Lippay professzor jelenlétében végez el egy ilyen bravúrt. A professzor felháborodik: "Hallja, Strázsa, tudja-e, mivel játszik? Tudja-e hol vagdalt, mit vagdalt? Tudja-e, mi az a szemhártya, érhártya, ideghártya, könnytömlő és a többi? Melyik ideg honnan és hová szalad? Tudja-e, mi az afakia, a glaukoma és mi a morgagniana? -- Kedvvel magyarázta a szem csodálatos országát, mint egy mappát a folyamaival, ereivel. A magyarázat után Strázsa a beteghez hajolt, de a feje szédült, elsápadt, mint a fal, s a karja lankadtan esett alá: -- Jaj, tekintetes uram, nyöszörög, nem látom, nem tudom, ... nem merem többé." Az író még hozzátéveszi -- mert ez a novella is "levél": "Ez lenne nekem is a sorsom, tisztelt uram. Ha én az ön könyvéből megtudnám, mi mindent kíván a tudomány egy irodalmi műben, soha se mernék többé elbeszélést írni."

Kifogyhatatlan ellenben az élet és természet magasztalásából, ezek színté a legjobb könyvek, csak olvasni kell belőlük megtanulni. Kisfiát az ablakhoz viszi, s az utcán tanítja meg, megfigyelés útján, annak a pontos meghatározására, hány óra lehet. Hogy a csillagos ég hogy igazít e tekintetben útba, azt már láttuk más vonatkozásban.

Mint praktikumot sem nézi valami nagyba az iskolát, a velünk született zsenialitást elébe helyezi. Akli Miklós "zseniális fickó volt, aki beszélt vagy hat nyelvet, ösmerte az irodalmakat, tudott minden forgalomban lévő anekdotát és furaságot, otthonos volt a mágiában, a nyugati és keleti bűvé-

szetekben, tudott a tényérről jósolni és a csillagokról, ügyesen csinált meg minden kártya-kunasztot, pompás verseket és ódákat írt a császár születés- és névnapjára. Szóval minden tudományhoz hozzászagolt valamennyire, s felületesen azt habzsolta el belőle, ami érdekes, de a mélyére, ahol már a hasznos kezdődik, nem hatolt. Nem tudott annyit egy ismeretágból se, még a festészet sem véve ki, amennyivel a becsületes mindennapi kenyeret megkereste volna, hanem csak annyit, amivel biztos volt neki a mindennapi kalács."

Mi nevel hát Mikszáth szerint, ha az iskolai módszer helytelen szerinte? Pro primo. Nem az iskolai módszer helytelen. Az embereken fordul meg minden. Csak a nevelő személyiségével. Csak a nevelő személyiség pedagógiai alapviszonyulása helyes. Csak benne van pedagógiai érték. És csak hozzá vonzódik a diákokban, általában a másik emberben a pedagógiai erosz. Csak ezekben él valami csudálatos pedagógiai tapintat.

Mi ez a tapintat? Mikszáth úgy látja, hogy az ember már kora gyermekkorában kiszakad a lét kozmikus egységéből, pedig csak abban lehet Isten világtervei szerint élni, tehát növekedni is. A legtöbb pedagógus mélyíti a szakadékot a maga beleavatkozásával. Az igazi pedagógus helyreteszi, eligazítja, s ezzel megvigasztalja a valahogy kezére bízott vagy kezébe akadt másik embert. Ennyiből áll a dolga.

Annyira fontos írónk szerint, hogy a nevelő ne avatkozzék bele növendéke életébe, csak mutassa meg igazi helyét és titkon hárítsa el az odáig vezető úton az akadályokat, hogy rendkívüli nagy fontosságot tulajdonít a nevelői furfangnak, fortélynak, trükknek. Mindent fel kell áldozni annak a célnak az érdekében, hogy a növendék ne vegye észre a beavatkozást életébe. Lélektanilag fontos és helyes magatartás ez. A pedagógia világnézeti viszonyulás, társadalomfölötti tehát, s így az értékskálán nem is lehetséges addig, míg nevelő és növendék nem "szabad"-ok egymáshoz viszonyulásaik közben.

Denique írónk maga is segítségül hívja a furfangot, gyermekei nevelése közben. A gyerekek nem akarnak franciául tanulni Aussi brebis-től, mert nem imponál nekik: maga is gyerek még. De meg "nem is tud franciául", a juh is, a bárány is egyformán brebis neki. A bárány: "aussi brebis". Erre az apjuk szótárt vásárol, igazat adván nekik, nem tud Aussi brebis franciául, fogják meg, ha kiderül az igazság, apa megveri a kis szemtelent. Később nyelvtant hoz nekik, mert a szótárt tudja. Disznóbőrbe volt kötve a nyelvtan, de csupa rongy már, csupa foszlány. "Addig-addig fogdosták vele az Aussi brebist, míg mind a fejükbe szaladt, ami benne volt, s egy nap azon vették észre magukat, amint tizenégy hónapig üldögéltek délutánonkint a nagy ebédlőasztal körül, hogy az ördög se ismeri már meg, hogy a három gyerek közül melyik beszél

jobban franciául, az Aussi brebis-e, vagy az én porontyaim. Az Aussi brebis maga is sokat tanult egy év óta, valóságos nevelőnővé képződött a nagy ellenőrzésben és hajszában."

Furfanggal neveli meg Mikszáth Tisza Lajos grófot is, aki mindenáron civilizált dzsentlement akar¹ belőle faragni és öltöztette, hol szmokingba, hol szalonkabátba. A gróf szabójánál két olyan öltönyt csináltat magának, melyek ő excellenciája két legutóbb rendelt öltönyének szakasztott másai. Első alkalommal "a bosszankodás bizonyos érzése ült ki kifejezéstartalmas ajkai fölé, de egy szót se szólt, egyetlen hanggal se említette az egyforma habitust. Másodjára azonban eldől a Párbaj kabátokkal sorsa. "Összerezzenve hőkölt hátra: megint a saját ruháját látta rajtam. Elmosolyodott és felemelte öklét fenyegetően: — No megállj, zsvány! Egy szót se mondott többet, le volt győzve örökre — és bár még azontúl is sok jó időt töltöttünk együtt, soha nem szólt bele a toalettembe, jöhettem, mehettem hozzá, talpig bársonyban vagy zsákhacukában."

Furfanggal neveli Borly kasznár, A vén gazember is unokáját rendes életmódra, nem erkölcsprédikációkkal. Egy órát ajándékoz neki. "Vigyázz az órádra, mert igen jó óra. Bécsben vettem egy megszorult török zarándoktól. Csak-hogy holmi regulák szükségesek, és ezeket be kell tartanod. Adj rá kezet, amice, hogy mindig be fogod tartani a regulákat, és akkor pompás óra lesz a kezeden. No, adod a kezedet, vagy nem adod? — Adom, nagyapa. — No, így már jól van. Hát minden reggel pont négy órakor fel kell húznod és egy félórával előre igazítanod, ha napközben még se járna jól vagy megállna, megrázod egy kicsit, mintha rostálnál vele. A rázás addig tart, míg megindul, mert okvetlenül megindul. Este fél tízkor megint felhúzod és megint előreigazítod háromnegyed órával, aztán föltétlen nyugalomban hagyod reggel négyig, azaz vízszintesen fekvő helyzetbe teszed az asztalra vagy a párnád alá, szóval, hogy ne járj vele. Ezek a szokásai. Különbözik remek jószág, pompás gépezet. Valami csodálatos, kedves ketyegése van. Vigyázz, nehogy elrontsd. Laci boldog volt az órával, és igyekezett a természetéhez alkalmazkodni, korán kelt, korán feküdt, hogy az órának eleget tegyen."

Furfanggal veszi rá magát az író megint csak a nagyapja, a német nyelv tanulására, ami a Bach-korszak alatt nem is ment olyan könnyen a hazafias érzéseikben megsértődött diákok között. "Kedves unokám, Pali! Hallom, hogy nem akarsz tanulni németül. Igen helyeslem ebbeli szándékomat. Tanárod panaszkodó levelet írt, de én azt mondom, jól teszed, fiú. Csupán egyetlen feltételt tűzök ki, hogy ti. július végéig (amikor a vizsga lesz) egy német se legyen többé ebben az országban. — Mert ha egy se lesz, bizvást elnélkü-

lőzhetjük a német nyelvet, ha azonban netalán július végén is találtatnának még németek az ország belsejében és in partibus, és te nem jártál légyen német lecke-órákra, bizony mondom néked, leszen dolga a pipaszárnak. Dixi." (Mellékesen megjegyezve: milyen plasztikusan és tökéletesen van itt kifejezve a jelkép mélyén az a tény, hogy az európai kultúrközösségnek élünk a szerves egységében, és nem az a jó magyar, aki ebből ki akarja szakítani erőszakkal magát.)

Ez a furfang azonban már elvezet bennünket Mikszáth pedagógiai eszményképéhez, egykori professzorához, Szeremley Károlyhoz, mert ő is alkalmazta ezt a trükköt, egy bizonyos nevezetű Kamuty Pali makrancoskodásának megszüntetése végett. Szeremleyt évtizedek múltán is még változatlan melegséggel szerette egykori tanítványa, tehát bizonyosan jó pedagógus volt. Azt is neki köszöni Isten után Mikszáth, hogy író lett belőle. Hogy lettem én író? — kérdezi, s feleletül felséges pedagógiai trükköt mesél el, Szeremley Károlyra ruházván azt, minden szellemességgel.

Lusta diák volt Mikszáth, nem készítette el idejében magyar dolgozatát. Utolsó percben plagizálta el valamilyen könyvből. Boros Mihály stílusa persze jóval különb volt a diákokénál, s nagy konsternációt keltett vele az utolsó székbeli diák, mikor felolvasta. A tanár úr gyanakszik is: "Te írtad ezt, fiam? — De csak segített Dobos bácsi is, úgy-e? — No, egy kicsit? — Helyesen van, öcsém. Csakhogy azt mondom én neked, hogy ezután is Dobos bácsi segítsen. Ha egyszer Dobos bácsi nélkül volna kedved valamibe belekezdni, ne kerülj a szemem elé; a Dobos bácsi keze örökké meglássék minden dolgodon. Tiszteltetem, édes fiam, Dobos bácsit!"

Dobos bácsi, a lusta diák házigazdája hentes és analfabéta. A megrémült diák a megszegyenítés miatti féltében, hogy rá ne jöjjön a professzor úr a csalásra, olvasni kezd. Először persze ponyvairódmalmát. "Legközelebbi dolgozatomat úgy felsallangoztam ékes szavakkal, miszerint Szeremley meg nem állhatta, hogy közbe ne szóljon: — Nagy fantaszta az a te Dobos bátyád... No mindegy, megbocsátom neki, hogy alkalmasint délután segített.

Egy év alatt tisztult az ízlésem, sokat tanultam; a megszegyenítéstől való félelem, hogy Szeremley észreveszi: honnan vettem a pávatollakat, megédzé lankadó türelmemet és szorgalmamat, megkettőzte igyekezetemet. A közvizsgán Szeremley édesen mosolygott: — Most már nem féltlek, gyerek. Most már mindig ott lesz melletted Dobos bácsi, valahányszor megfogod a tollat."

Gondoskodik az író arról is, azt ne gondolják, hogy Szeremley tudatosan viselkedett így. "És ez nekem nagyon jól esett akkor, pedig nem is értettem egészen. Mert hát hogy is lehetne Dobos bácsi mellettem ezután, Féltéve már,

ahogy kikísértük a temetőbe. Hiszen a tiszteletes tanár úr is tudhatná. Levett kalappal ballagott a koporsója után."

A formája szabadság hát a Mikszáth-féle nevelésnek. A tartalma, ami hirtelen fényes világosságot gyújtó csóvaként űzi el a tudatlanság homályát: szellemesség. "Tisztelettel gondolok Szeremley finom szellemére, szikrázó ötleteire, kedves szeretetreméltó modorára, és kivált azon eredetiséggel párosult gyakorlati magyarázatokra, melyekhez foghatót egyetlen tanférfiúnál sem tapasztaltam. -- Öcsém! Ha ebben az időben a francia királyné pelyhes szoknyát rántott volna magára, az egész világ pelyhes szoknyában járt volna. Ebből a jellemző képből aztán mindnyájan megértettük a Lajosok korát. -- Micsoda szög ez, fiam? Egyenközű háromszög. Hát ez a másik? Az is. De már ez? Pillanatnyi habozás után halkan mertem csak makogni: -- Az is. -- Helyesen van öcsém. Az is egyenközű háromszög; nekem se higgyen abban, amit már tud."

(Baksay István is szellemességének köszönheti, hogy írónk hajlandóvá válik a matematikát megtanulni. "Minden suvisz ehhez a tudományhoz képest, és csak erre az árnyékvilágra való fölületes ismeret. Hanem a matematikának még a síron túl is hasznát veszed, mert: a történelemről, Hunyadiról, Tamerlánról kérdés, ha tudnak-e az égiek, az sem egészen bizonyos, franciául beszélnék-e odafenn, vagy taljánul, hanem azt meg bizonyosan állítom, édes öcsém, hogy a kétszerkettő ott is négy.")

Mikor elvesztette a császár Itáliát, a térképen is végigtörülte kék plajbásszal. "Volt -- nincs. A csizma nagyobb lett vele. -- A mi csizmánk voltaképpen kisebb lett -- replikáz az író. Szeremley mérgesen dobbantott a lábával: -- Szamár vagy! Ez éppen az az eset, mikor a kisebb csizma a komótosabb. Beütvén a magyar világ, ezzel az indokolással buzdítja őket nagyobb szorgalomra: "-- No fiúk, most már igazán tudnotok kell, mert ezentúl már magatoknak tanultok." Nagyon szellemes és, tegyük hozzá, jó cselekedete Új büntető codexe is, amit 67 tiszteletére talált ki. A delikvensek cédulára írt neveit párosával húzgálja ki egy kalapból, s az illetők felcserélve mennek egymás kosztadójához ebédelni. "Ahelyett, hogy éheztetné a diákjait, örökös traktákba bonyolította őket; mert a diáktartó helyeken, hogy veszett hírüket ne költsék az egyre változó kosztosok, örületes verseny fejlődött ki. Hosszú esztendőkön át vígan rotyogott minden fazék, s kedélyesen sistergett minden tepsi." Az ideális pedagógia, íme, szomatikus társas életérzésekre is kiterjeszkedik. Két jog kodifikáltatik itt: a diáknak joga van a játéokra, a bűne nem is igazi bűn, mutatja a szintén nem igazi büntetés: a diáknak joga van a jóllakásra is.

A harmadik nevelési faktor, a diák lelke Mikszáth szerint a szerint nevelhető vagy sem, hogy mire teremtdőzött. Ha arra nevelik, amire teremtdőzött, jó; ha nem, nevelési hiba történt. Disznósy uram például eleinte csak ímmel-ámmal tanítgatja a jeles diákból lakatosinassá vedlett Borly Lacit, de aztán megváltoztatja róla táplált véleményét: "— A külseje egy patikárus-legényé vagy egy grófé, de a lelke, az egy igazi lakatos lelke." Laci egy félév alatt fölszedte az egész mesterséget az öt ujjába, a második félévben pedig egy olyan lakatot talált fel, hogy "Disznósy uram majd megbolondult örömeiben, jeges borogatásokat kellett rakni a fejére, legott szabadalmat is vett rá, s megküldte egy bécsi üzletnek a mintát, aki negyvenezer ilyen lakatot rendelt ennek folytán, mire másodszor is borogatni kellett a Disznósy uram fejét. Érthető hát, ha Disznósy uram a temetés után "odafurakodott a főhadnagyhoz (Borly Lacihoz), s megfogva annak mind a két kezét, fölkiáltott: — Milyen kár volt, milyen kár volt!", már ti. otthagyni a lakatosságot. Meg is magyarázza Majza János mézeskalácsosnak: "— Az Isten lakatosnak teremtette, de a császár elvette katonatisztnek. Borzasztó kár volt. Ha meg gondolom, micsoda lakatot csinált az a gyerek, és látom most rajta ezt az uniformist, hát dühbe jövök."

Az Isten rendelését akkor is észrevehetjük, ha komolyan elhisszük, hogy sok mindent örökölhét az ember apjától-anyjától, őseitől szellemi javakban is. Balassa bárónak sok tarka macskája van, mert a Balassák az ősei, de Balassa Bálint véreből is folyik ereiben egynehány csöpp. "/Báró Balassa/ szép, klasszikus fejét a könyökére tette, s ábrándos homlokán kigyulladt az ihlet, szállt a lelke, szállt Balassa Bálinté felé, hiszen abból való, s elkezdte szavakba, dalba önteni, amit gondolt, szaggatottan, de érzéssel, szomorú, édes színezéssel."

Nevelő faktor e tekintetben a jelen is, nemcsak a múlt. Jól teszi a nevelő, ha növendékeiben már most a jövőndő vezető réteget látja és tiszteli. Mert egyszer megnő a gyerek, és aztán megváltozik közte és eddigi nevelője közt a reláció, sokszor tragikomikusan az ellenkezőre. Valamilyen efféle változásra készíti elő Butler János grófot nagykorúsításakor eddigi gyámja. "A diákéletnek vége, öcsém. Te reggel úgy ébredsz fel, mint Magyarország egyik leggazdagabb ura. Aztán, ha nagytitiszteletű Kövy professzor uram, akit úgy szeretsz, hozzád megy deputációba, hogy a kollégiumnak kérjen valamit, hát egy óráig várakoztatod az előcsarnokban és orrhangon felelsz neki. Az úgy szokás, amice."

Még a konszkolárisok is jól tennék, ha néha gondolnának erre. Egynehány év differencia hamar elmúlik. Nem igen gondolok rá ugyanis. "Mérhetetlen

nagy úr a pataki jogász arra nézve, hogy egy donátista⁺ gyereket észrevegyen. Az oroszlán talán meglátja a hangyát a homokban, a talpa alatt, de a pataki jurista nem láthatja meg a donátistát. Ami nem lehet, az nem lehet. Vannak rendkívüli távolságok."

Mikszáth aztán nyomban szolgál is erre egy hatalmas leckével. De mielőtt rákerítenék a sort, meg szeretném jegyezni, hogy ő, a diáklélek szempontjából, a jövőt is tekintetbe veendő nevelési faktornak látja. Ezért ismételten próbálkozik azzal a kísérlettel, hogy általunk is ösmert nagyságokat gyermekkorukban szerepeltet, s rendesen úgy mutatja be őket, mint akikről környezetük nem is sejti, ki s mi rejlik bennök. Mintha csak figyelmeztetné a nevelőket: hasonló vaksággal ne legyenek megverve, s tiszteljék növendékeikben a leendő híresség esetleges inkognitóját. A két pataki diák sem álmódja, kit néz le és tekint levegőnek a kis donátista diákban. "A zömökebb pataki, a szőke, kerekfejű odalépett a fiúhoz és vállon veregette: -- Nagyra nőjj, öcsém! Egyebet nem mondott neki, hanem ezt a keveset aztán legalább úgy megfogadta a kis nebuló, hogy a szeme-szája tátva maradt tőle a kerek koponyájának huszonöt-harminc év múlva, mikor ráemlékezett. -- Hogy hívják a gyereket? -- kérde aztán hanyagul, elmenve a kocsis mellett. -- Kossuth Lajoskának -- felelte a kocsis." De azért a későbbi óriás is kap egy kis dőfést az írótól. "A kis diák másik kövecskét emelt föl, s most már a fehér csirkét kommitotta meg vele, hogy ezt is rögtön elhagyta a lelke. -- Kell-e még több? -- kérde némi színészi pózzal a kis fiú."

A későbbi országos híró rajzolóművész sem respektálja eléggé gyermekkorában az öregebbek kara. Ellenkezőleg, ha le nem is nézik, féltik őt a helyett, hogy irigyelnék és respektussal volnának iránta. "Ott festette le elefántcsontra egy tizenkét éves fiúcska. Valami Barabás Miklós nevű. Mondtam is a főkirálybírónak, hogy csukassa be ezt a kölyköt, mert abból, ezzel az irdatlan talentummal, okvetlenül bankócsináló lesz."

A szajkózást hagytam utoljára. Úgy haragszik érte Mikszáth, különösen pedig rá haragszik úgy, akár a bűnére. Mert annak is tartja, bűnnek. Először bemutatja a "módszert" alkalmazásban. "Milyen nemzetből való vagy te, Szlimicsek Mihály? -- Magyar vagyok. -- Melyik megyéből? Nógrádból. -- Mondd el fiam, Nógrád vármegyét, ahogy a versben van. A fiúcska elfújja. (Itt még mindig él a jó öreg Kis-Tükör.)⁺

Nógrád vármegyében kell járni nagy sáron,
Hol Losonc Nógráddal, Buják is e tájon stb.

— Nagyon jól van, Szlimicsek, nagyon jól van. Hát eszerint melyik megyében van Losonc városa? Szlimicsek Mihály habozik, aztán felbátorodva feleli: — Azt még nem tanultuk."

Aztán egy valóságos szajkót szerepeltet, amely leveri kalitkáját, s a macska prédájává lesz. "A megijedt szajkó torokszakadtából rikácsolta a macska torkában: — Ne félj, Mátyás! Ne félj, Mátyás! Az udvaron összegyűlt felek nagy hahotára fakadtak a jelenet fölött. A kút melletti fűzfán egy csomó veréb csipogott eszeveszetten, mintha azok is kacagnának: Hahah! Biztathatod magad, bolond szajkó, hahaha! Erre vezetnek a betanult frázisok! Még a halálod is nevetséges, hahaha!..."

Ilyen a Mikszáth iskolai pedagógiája. Ugyanolyan tehát, mint egyetemes pedagógiai magatartása. Szabad növendékekhez viszonyul, a maga részéről egzisztenciális komolysággal, a vértanúságra is készen a transzcendensben. Az ő világnézeti szomatikus társaséletérzése úgy teremti meg az iskolát, hogy annak áhítatos pneumatikus társas életérzése igazán a szentség felé tendáló irányban üdvös. Technikailag a szebb, igazabb és jobb pártja szerveződik ezáltal, világnézetileg az őszinteség, világosság és áldozat szejtája. A növendék erosza a történelemből mint hivatás viszi a lelket a nevelő lelke felé, a nevelői lélek pedig az osztályos rész társadalmát szűri át az érték-skálán olyan szigorúan, hogy csak a hősi sarkuljon a másik sarokkal, a hivatással szembe. Nemhiába nevezi Mikszáth Szeremlejt professzornak. Az ilyen iskola igazi neve csakugyan: akadémia.

XIV. MIKSZÁTH ÉS A MAGYAR ÉSZJÁRÁS

Jogi autonómia, technikai illúzió, művészi őszinteség, erotikus eszmény, tudományos világosság, társadalmi szabadság, világnézeti hősiség és vallásos mártíromság a társaslélek értékfogalmai, s mint értékeknek, nekik maguknak viszont eszmei értékük van. Meg kell még kérdeznünk a Mikszáth-oeuvre-től: mik és milyenek a logikai értékei?

A társaslogikai értékekről e sorok írója külön kötetben elmondta már mondanivalóit. Itt csupán arról számol be, hogy nagy öröme és megnyugvására Mikszáth is ugyanazokat a társaslogikai értékeket ismerte föl és használja, amelyeket A magyar észjárás. Ezek: a magyar szó ős-szemléletből eredő jelentése, a magyar mondat mellérendelő elve: a reláció és a magyar beszélő magatartásból kialakult, artikulációs bázisból folyó szillogizmus: a határtalan tér, időtlen idő és a megfoghatatlanul csudálatos oki viszony. Az ob-

jektív-primitív magánvaló, Ding an sich és a minduntalan való újra fogalmazás egzisztenciális komolyságú tudományos attitűdje.

Eddig megvizsgált eseteink bőven csorduló kútfejei a logikai értékeknek is, noha mi csak pszichológiai értékeket kerestünk benne idáig. Hiszen nyilvánvaló, hogy mikor értéktelennek tartja a frázisokat és Szeremley Károlynak "eredetiséggel" párosult gyakorlati magyarázatait, szellemességét magasztalja: az újrafogalmazás logikai értéke miatt is cselekszi. Mikor Kövy professzor képekkel teli széles analíziséről szól, az ősz-szemlélet jelképező erejéről bizonyodik. Valahányszor a népi, gyermeki vagy összetört-alázatos-emberi indokoláshoz folyamodik, a magyar "Ding an sich" primitívsége tetszik neki, amely objektívvé a kozmikus hangulat és a transzcendens áhítat meghatottságában tisztul. Tudatosságának abszolút világossága relációlátásában árulja el szerkesztő készségének mellérendelő természetét.

A határtalan térre és időtlen időre olyankor bukkanunk csalhatatlan bizonyossággal műveiben, valahányszor egyszerű emberek, parasztasszonyok, öreg huszárok címeznek levelet messzire ment kedveseiknek — a maguk módján. Az öreg Faragóné asszonyom levelének a címezése elég furcsa, ugyebár: "Adassék e levél a méltóságos grófkisasszonykának, aki férjnél vagyon nemes és vitézlő Molnár Pál uramnál Amerikában Daven-Port városában." De még furcsább az öreg János huszár levelének kópertáján az átrec: "Madame Madame kisasszonyka Esztike A mi regimentönkből. Tekintetes Nemes Hamburg városában." Ennek a levélnek a dátuma aztán a "határtalan" mellé "időtlen"-nel is szolgál: "Írtam csütörtökön, ebben az esztendőben." Igaz, hogy ilyen időtlenben úri emberek is mozoghatnak, ha egyszer magyarok. Balassa báró mondja egy helyen: "Dehogysietek. A Balassák soha se sietnek. Az ősz hajú szolga a fejét rázta kimenőben, tudta ő, hogy nagyon is sietnek a Balassák."

Megvan azonban egy helyen ez időtlen idő mellett a "kimért idő"-nek az enyhe persziflálása is. Egy kisdiák morfondírozik így, aki magánál hét évvel idősebb lányba szerelmes, s nagyanyjától azt hallotta, hogy a menyasszony feleannyi idős legyen, mint a vőlegénye, meg még hét esztendő. "Ejh, az idő végtelenjében, azt mondja a történelmi professzorunk, tíz év csak egy pillanat, hét év tehát egy pillanat se... (Később) lesz tehát a differencia tizenkét esztendő, ami már a történelmi tanárunk szerint is több, mint egy pillanat. Átkozott mathézis!"

A "megfoghatatlan"-ra számtalan példát láttunk. Az összes babonák, előérzetek, látomások, vaglyagos megoldások idétartoznak.

Egy komplex példát azért még hadd iktassak be. Eleinte azt hittem, hogy csak Mikszáth averziójának egyik legjobban sikerült darabja a papok iránt.

Pszichológiailag az is, logikailag azonban több, más és egyéb. A kis szeplős tanítónénak volt egy kanonok nagybátyja Kassán. "Ez a kanonok meghalt egy nyáron, s néhány ezer forint örökség jutott nekik. Blobácon ugyan azt mesélték, hogy a kanonok még a tél elején halt volna meg, de a mellette levő rokonok eltitkolták, s jégen tartották a holttestét a pincében még egy fél-évig, hogy a kanonoki jövedelmeket tovább szedhessék. Hogy volt, mint volt, nem firtatom. Papok dolgába avatkozni nem jó."

Igen, hiszen értjük, a Különös házasság írója nem szereti a papokat, tart is tőlük, ismervén Butler gróf szomorú sorsát. Ő is a közvéleménnyel tart, mely szerint a kanonokok csak malmoznak a hüvelykujjaikkal a hasukon, s ha változatosságot akarnak, ellenkező irányban kezdenek el malmozni. Nem-igen vevődik hát egyhamar észre, élnek-e, halnak-e. A híradás maga, mint merőben képtelen állítás van elmesélve, de az író azzal, hogy nem firtatja, megvallja, hogy nem tartja kizártnak mégsem. Ennyi ebből társaspszichológikum. De ahogy a kép maga tartalma szerint meg van szerkesztve, az társaslogikumnak magyar. Mert akármennyire elhiszek az emberekről akármennyi sok rosszat, ez a félesztendő csak az időtlenben, ez a jégentartás csak a határ-talanban, s ez a nem-firtatás csak a megfoghatatlanban képzelhető el.

XV. MIKSZÁTH ÉS A MAGYAR EMBER

Mikszáth fantáziáját az a probléma is izgatta: mi a magyar? Láttuk már ezt egyszer, mikor azt szerette volna meghatározni, milyen a magyar szó-nok-lat. Ennek a fogalomnak a pontos definíciója neki még nem sikerülhetett, persze, de rendkívül tanulságos megfigyelni, mennyit küzsdölődik vele és sokszor milyen nagyszerű intuícióval közelíti meg az általunk már bizonyos mértékben látni vélt igazság mai meghatározásának nem egy fontos fogalmi jegyét.

A rokkant szekér c. rajza így végződik: "... Ilyen nehezen kapta meg tőle a kormánybiztos a fát, meg a kötelet, én pedig ilyen könnyen a magyar paraszt találó fotográfiáját." A fotográfiában pedig egyébként az a találó, hogy a magyar paraszt reális valaki, űs-szemléleten alapuló jelentései nem túrik az absztraktumokat és általános körülírásokat. "Adjon kend fát, meg kötelet", ezt kellett volna kérni tőle, nem pedig köntörfalazni. -- Hej, földi, mit lehetne itt most csinálni? Persze, hogy ez rá a felelet: -- Azt voltaképpen tudni nem lehet. -- A kocsisom mondja, hogy egy alkalmas fával föl lehetne csatolni a tengelyt. -- Föl azt, föl lehetne. -- Csak már most volna aztán valahol egy ilyen fa. -- Hiszen ha volna. -- Nem lehetne keríte-

ni valahol? — Dehogyan lehetne. — De hát csak van tán kendnek valahol egy husángja, vagy mi? — Hát iszen csak van."

Milyen a magyar iparos? -- kérdi Mikszáth, s azt feleli, olyan mint Sziráki uram, a szegedi bicskakészítő. Csak szegedi embernek szánja a bicskát, "már a hódmező-vásárhelyi embertől szinte irigylí. Tízezer bicskát nem ad az angolnak, legfeljebb pár darabot prezentbe. Nyolcvan krajcáros napszámot takarít meg, az óránként tíz forint értékűt termelő segédekkel mezei munkát végeztetve. Hanem iszen azért magyar ember Sziráky uram, hogy ilyen legyen, ne értsen az üzlethez, s ne csiklandozza a nyereségvágy." Itt is észreveszi Mikszáth a lényegét, itt már meghatároz, de nem azt határozza meg. A vásárhelyi embertől irigylí a bicskát, az angolnak prezentbe csinálna. Vö. a "Magyar építészetről" szóló fejezettel A magyarok kincse c. könyvemből.⁺

A kasztát vásárló parasztot a Magyar észjárásban, az Ügyes-bajos embert a Magyar Nyelvtanban már ösmertettem, társaslogikai és lélektani szempontból.⁺

Most még taxatívén felsorolok néhány olyan jellemző passzust, ahol az ember Mikszáthot mint magyar ember érdekli.

a) A magyar mint természetes ember: "Ne hiányozzék belőle a köménymag mellékíze se, mert a magyar ember szeret bőfogni — hát legyen neki az akaratára szerint."

b) A "gavallér", más fajtabeliekkel türelmes magyar. "-- Maguk az Árpádok miért nevezték el a vármegyét tótul Novigradnak, Csernogradnak, Nógrádot, Csongrádot, sőt még a saját rezidenciájukat is tótul írják és mondják Visegradnak? Bernáth bosszúsan kalimpált a kezeivel. -- Lehetetlen azt föltenni. A nép már bizonyosan előbb nevezte így ezeket a várakat és kerületeket, a királyok pedig meghagyták, mert a magyarok mindig 'Nembánom Jánosok' voltak."

c) A társadalmi kasztokba nem tömörült, egyöntésű magyar: "Egyszerre az asztalra ütött (Báró Balassa) szilaján, betyárosan. Mert a magyar emberben benne van a puszták fia, akár várban született, akár csöszkunyhóban. Akár a professzorok művelték, akár a deres."

d) A magyar nemesség is az egyöntésű magyar elképzelése: "A magyar nemesség bölcs politikai intézmény volt a maga idejében. Az volt a vérgyűjtő medence. Ha valaki tekintélyre tett szert bármely téren, vagy valamely tőkét összegyűjtött, akár szellemi, akár anyagi, ami erőt reprezentált, lett legyen az oláh vagy német, rögtön bevették a sáncok közé, hogy ami erő van, belül legyen. Azért bírt ez a nemzet olyan sokáig fennmaradni. Mert aki künn valamit tehetett volna ellene, azt ölbe vitték be maguk közé. Künn a gyöngeség, tehetetlenség maradt. A magyar nemesség nem volt pusztá, rideg fal,

mely elkülönzi a kiváltságos osztályt a néptől. Kapu volt rajta, nagy, széles ívvel, hogy minden érdem betérjen rajta."

e) A szavát tartó magyar: "-- Hiszen megígértük és a magyar ember a szavát tartja. — Sokszor meg is keserüli, hogy tartja. Volt ebben a fagyos hangban valami baljóslatú és valami szívből erőszakosan kitörő igazság."

f) A magyar Pató Pál: "Minden falu tart magának ilyen határőrző szentet, ami egyenesen a magyar ember véralkatából folyik. Mindent szeretnek másokra bízni. Magát az országot is Szűz Mária védi."

g) Minden Magyarországon lakó ember testvér és magyar: "-- De legalább nemes ember-e ez a Dubek úr? -- Oh, hogyne, hogyne, zöptauí Dubek. Csak éppen olyan jóra való magyar ember volna, mint mi, ha tótul tudna."

h) Kozmikus hangulatban meghatódott magyar: "Némi humorral mondta a nagy, feltöretlen ugarra tekintve: -- Sokat kellett volna még dolgozniok (az ökröknek). A végén is jól jártak. A magok szempontjából jobb nekik így. S mikor az öregapám szürke bekecse kibukkant a domb mögül, apám majdnem vígan kiáltja feléje: — A Bimbó megmaradt, apóka... Mintha egyéb törekvése se lett volna a családunknak, mint hogy a Bimbó megmaradjon."

i) Transzcendens áhítatban meghatódott magyar: "Az volt a vers tárgya, hogy Szent Péter belép a mennyek urához, ki bíborpalástjában ül égi trónján és jelenti, hogy II. Rákóczi Ferenc megérkezett és a mennyország kapujánál áll, hogy beeresztheti-e? No, természetesen -- paracsolja az Úr élénken --, sőt én magam is eleibe megyek; hanem várj egy kicsit, Péter, föl húzom az atillámat." Thugut báró a fiú felé fordult: "Nem leszel hosszú életű a földön, mert nem tiszteled atyádat, istenedet." Az író hozzáteszi: "A szegény öreg Thugut báró rossz jó volt, mert a nebulót én magam is láttam a hon atyái közt, mint legöregebbet, a korelnöki széken, a magyar parlamentben." Ebből a passzusból két, Mikszáthra jellemző vonás is kiragyog. A magyar ember családias vonatkozása a legmagasabb dolgokhoz is, valamint az a felfogása, a szigorú erkölcsös szokások hasonlatosak az ószövetség álprófétáihoz, akiket maga a Seregek Ura hazudtol meg, mondván: nem üzentem veletek az én népemnek semmit. A magatok szakállára beszéltek.

j) A magyar és a halál: Magát az életet, az utolsó ítélettel a végén szintén relációlátón és szimbolikusan képzei el. "Lányi Pál, élete végén elgondolkozván hosszú pályafutásáról, hogy bár több rendbéli hivatalokat és tisztségeket viselt vala, azt hánytorgatta elméjében, vajon ha nemsokára isten színe elé kerül és a teremő azt kérdezi, miféle nyomot hagyott a világon, nem volna-e legcélrányosabb azt felelni: Ültettem, uram, két gyönyö-

rű fát a Porovka-réten, és azok ott nőnek, virágozván és illatozván, árnyé-
kot nyújtanak az eltikkadt útonjáróknak."

~ (Kicsi dolgokon kell rajtakapnunk az író, hogy magunk is be ne dőljünk
cinizmusának. Mikor a Lányi utód ezt a két fát orvul el akarja pusztítani,
hogy pénzhez jusson, láttukra megborzasd. "Ez hát már a mi rétünk, Lányi-rét
— jegyzi meg hű szolgája némi önérzettel. — Még nem, még nem. De az lesz,
ha megsegít az ... izé ... az ... Torkán akadt, nem merte kimodani az is-
tent.")

Eljut természetesen oda is, hogy megkérdezze: fatalizmus-e az a csodá-
latos közömbösség, amellyel a magyar paraszt meghal. Ő annak nevezi A zöld
légy és a sárga mókusban, de nem annak írja le. Csépi Marci meghalt, "mivel-
hogy nem volt itt semmi dolga, se keresni valója többet". Már ez se a fata-
lizmus körülírása (pláne ha hozzávesszük, hogy az is ott van a mondatban:
mert elhatározta). Még kevésbé az, ami ezután következik: "Nem rém ő előtte
a kaszás ember — hanem csak afféle kedélyes alak, aki egy kicsit szinte
hozzátartozik a famíliához; ő vitte el magával a nagyapót is, nagyanyót is
deszkát árulni Földvára, a napamasszony kezéből is ő vette ki a kanalat
örökre." (Még tökéletesebb ez a sor a Vén gazember halálakor, ahogy szájról
szájra adják a szomorú hírt. "Meghalt a kasznár, újságolja a gulyásbojtár
a kocsisnak. — A kasznár letette a kanalat — adja tovább a hírt a kocsis a
szolgálónak. — No bezzeg a kasznár is elment már deszkát árulni Földvára,
értesül a komornyik, aki magának a bárónak újságolja: A szegény nemzeti úr
beadta a kulcsot.") Nem igazságtalan, mert mindenüvé elmegy, nem ellenség,
mert akit lekaszabol, annak mindnek elveszi minden baját. Azért is a neve
Halál koma. Mert csak koma ő, nem valami nagy hatalom, jön, megy a bolondos
kaszájával egy felsőbb rendelés szerint, s figyelmezteti is a jámbor hívő
lelkeket barátságos jóakarattal, már amennyire az ő ügyefogyottságától te-
lik, hogy merre jár, s van-e valami szándéka. (Kakuk, elpattant üveg pohár,
kuvik.) Egyszóval a halál nem olyan félelmes itt, mint a tüdőbőből fészülködő
úri népség előtt: ott csak azok fogadják nyájasan, akiktől elvesz valakit;
itt sokszor maga az útramenő is örül neki. Bizony Gál János uramat sem bírta
megijeszteni a doktor, hasztalanul hordott össze hetet-havat; váltig csak
azt mondta: Lesz, ami lesz. Ne is erőltesse.

A tiszteletes és a jegyző is ott vannak, rá akarják venni az operációra.
Érdekes megfigyelni, hogy csak a "fatalista" paraszt magatartása igazán ke-
reszttyén. "Olyan szép az élet — rajzolta eleven színekkel a tiszteletes —
az Isten napját látni fölkelni reggel, lenyugodni este, belehelni fák, füvek
illatát, érezni, hogy egyik része vagyunk ennek a fönséges pezsgésnek, ele-

venségnek, melyet isten keze igazít. Minden egyes nap ajándék az úrtól. Egyet sem szabad könnyelműen eldobni. Kegyelmedet sok jóval áldotta meg az isten és jót tenni úgy is csak egy kézzel kell. -- Úgy, úgy, szólt közbe a jegyző. -- Szépen gyűjtött a gyermekeinek. És miért? Hogy most az árvaszék kezére jussanak, hogy a vármegye elsemmizze, amijök van. Gál uram megmozdult (már ezért sem fatalista), mintha nyugtalanítaná a felvetett eshetőség, hogy a hatalmas Gál-birtok szétesik, de aztán bizonyos ájtatossággal mondá: -- Az isten viseli a gyerekek gondját, aki hatalmasabb, mint a vármegye."

Most aztán következik valami "írástudók-árulása"-féle, mikor is kiviláglik, ami az imént még csak rémlett, hogy cinikus a jegyző és panteista a pap.

"-- Azt én ugyan nem tapasztaltam -- szalad ki a nótárius istentelen szájából. (Az isten szolgája lesütötte a szemeit, de bizony egy szóval se fogta pártját a gazdájának a vármegyével szemben.)"

Nemcsak a magyar paraszt hal meg nagy magátólértődöttséggel, a magyar úr is. Szent Péter esernyőjében a polgármester végórájának lehetünk tanúi. "A város feje (ez a makacs parancsoló fej) bágyadtan, sárgán feküdt a vánkosokon, de még most is volt benne egy ünnepélyes dikció, amellyel elbúcsúzott a tisztikartól." Később visszaemlékezik a forradalomra, Wibra Gyuri apjára, annak esernyőjére s az üregre az esernyőnyélben. Gyuri, aki végrendeletét írja, megkérdezi tőle: nagy volt-e ez az üreg? (Úgy sejti, abban rejtőzik az öröksége.) "-- Bizony nem tudom, sohasem kérdeztem meg az apjától. Majd behunyta szemeit s halk hangon hozzátette, azzal a sajátságos hányaveti kedélyességgel, mellyel csak a magyar ember tud meghalni: -- De ha vár egy kicsit, mingyárt megtudakolom tőle." Gyuri apja évekkel azelőtt meghalt tudniillik.

XVI. A MAGYAR ÉRTÉKRENDSZER ÉS BÖHM KÁROLY AXIOLÓGIÁJA

Igazán csak egynehány szóval próbáljuk meg ezt a magyar axiológiát összehétközíteni a Böhm-féle axiológiával. Az az érzésem, nem tagadtuk meg ezt az értékelméletet. A hedonizmus a szomatikus életérzésből értékel, felső határa az erosz, az eszmény. Az idealizmus a pneumatikus életérzésből értékel, alsó határa az értékškála, az eszme. Az utilizmus tudatos értékelés-mód, és az eszmény és eszme között feszül. Legvilágosabban megfigyelhető ez a társadalomalkotó feszültségek fokozatain.

A társadalom szomatikus életérzése: az igény merőben hedonisztikus érték (maga a társadalmi érték, a szabadság nem, de a társadalom legalacsonyabb

fokú, jogi vonatkozásában az igény igen.) A társadalmi technika: a szerződés már áramlást mutat, eroszt, vágyat, törekvést felfelé, de egyben még feszültséget vissza az igényhez, mégpedig úgy, hogy a feszültség ereje jóval nagyobb a törekvésénél. A társadalom kozmikus hangulatú meghatódottságának az értékfogalma, az ajándék, körülbelül egyensúlyban tartja a feszültség és törekvés erejét, az ajándékozó öröme még hedonisztikus, a megajándékozotté már "hasznos". A társadalmi erosz értékfogalma a karitás, ebben már erősebb a törekvés ereje, mint a feszültségé, a hedonizmusnak itt a határa. A szolgálat értéke az a haszon, amely belőle a társadalom mindkét tagjára, cselekvőre és szenvedőre egyaránt hárul. A szolgálat azonkívül mindig tudatos tett. A társadalomban általában véve az értelmiség szolgál. A nép ajándékozik, az ifjúság áldoz. A társadalom értékfogalma az officium, benne az "utile" röpitése erősebb, mint a transzcendens gátlása. Az áldozatban megint egyensúlyi helyzet állott be a hasznos és ideális között. Az osztályrészben, a társadalom világnézeti fokán már az ideális az erősebb. A transzcendensben a szeretet ideális társadalmi érték.

Még csak egyetlen kérdésre adandó válasszal érezzük adósoknak magunkat. Miért tettük az értéket a tudomány és társadalom két sarkának feszültsége közé? Azért, mert Böhm Károly is megállapította róla, hogy az értékrendszer nem a való, hanem a kellő világa. A tudomány pedig a való és a kellő találkozása, a valóság és a jel viszonyulásában, a jelentésben. A társadalom viszont értékfogalmak nélkül megint nem exisztálhat, hiszen a valóban csak szomatikus emberi érintkezés van, párok és csoportok, az igazi társadalom a kellő világban létforma csak. A forma nem. A "szép", az a valóságban van, azt az érték csak megtalálja, nem teremti. Az "igazat" se nem találja, se nem teremti, hanem mint kellő viszonyítja, mint való viszonyul, a kellő az értékkel, a való az erossal a jelentésben. Csak a társadalmat teremti az érték. Lejjebb nem tehető a tudománynál, feljebb sem a társadalomnál. A való erosz ellenképe a kellőben. A szomatikus vágy pneumatikus gátja és szűrője.

Mikszáth egész oeuvre-je bizonyítéka annak, hogy az.

<u>vallás</u>	<u>világnézet</u>	<u>társadalom</u>	<u>ÉRTEK</u>	<u>tudomány</u>	<u>erosz</u>	<u>művészet</u>	<u>technika</u>	<u>jog</u>	<u>ÉRTÉKENDSZER</u>
bölcs	politika	igény	<u>független</u>	kormányzat	állam	közvélemény	ország	<u>társ</u>	<u>jogi</u>
való	agitáció	szereződés	<u>illúzió</u>	nyelv	barátság	konvenció	ildom	otthon	<u>technikai</u>
szép	forradalom	ajándék	<u>őszinte</u>	siker	manér	forma	rutin	nép	<u>művészi</u>
illő	utópia	karitás	<u>eszmény</u>	kultusz	szerelem	ízlés	divat	falu	<u>erotikus</u>
igaz	probléma	szolgálat	<u>világos</u>	<u>érvény</u>	törvény	hagyomány	sablon	értelmisség	<u>tudományos</u>
kellő	program	officium	<u>ESZME</u>	okmány	szakma	haza	etikett	város	<u>ÉRTÉKES</u>
jó	reform	<u>áldozat</u>	<u>szabad</u>	színvonal	exercitus	szokás	szervezet	ifjúság	<u>társadalmi</u>
üdvös	<u>szekta</u>	osztály	<u>hős</u>	akadémia	hivatás	történelem	párt	iskola	<u>világnézeti</u>
szent	nevelés	szeretet	<u>mártír</u>	világrend	misszió	nemzet	felekezet	szofokrácia	<u>vallásos</u>

JEGYZETEK

Karácsony Sándor ezt a művét 1944. május elején írta. A szövegben a keletkezés körülményeire utal a következő mondat: "Rendes lakóhelyemről mostani tartózkodási helyemre gyorsvonalat hozott" — ti. Budapestről Földesre. A tanulmány először megjelent A magyarok kincse c. kötet (Exodus kiadás, Bp.) bevezetéseként (itt a "cinikus" szó még idézőjelben szerepelt), 1944. május 25-én. E kötet alcíme "Értékrendszer és axiológia" — amelynek kifejtése leginkább épp az itt közölt tanulmányban történik meg. Önálló kiadványként október 3-án adta ki az Exodus kiadó, az első borítón az ún. Kossuth-címer ábrájával, ami az adott viszonyok között határozottan föltűnést keltett. A közlés engedélyezéséért Karácsony Sándor családjának, a sajtó alá rendezésben nyújtott segítségéért Kontra Györgynek mondunk köszönetet.

SZÓMAGYARÁZATOK

(A szövegben előforduló, kevésbé ismert régies vagy idegen kifejezések magyarázata)

afakia: a szemlencse hiánya
allure (fr.): modor, fölvetett szokás
asszekurál: biztosít
átrec: cím (német: Adresse)
autopszia: saját-szemléletű észlelés
Bezirker (n.) (itt): megyebiztos
conditionalis (lat.): föltételes mód
csurapé: prêmes felsőkabát
denique (lat.): végül is
dixi (lat.): megmondtam
eigentlich (n.): voltaképpen
forspont: előfogat, váltás lovaskocsinál
főkaléfaktor: bajkeverő
fűrhec: szekér elején a rúdszárnyra szerelt keresztfa
glaukoma: zöldhályog
gravámen: sérelem
hipposz (gör.): ló
hippotéta (gör.): lószerűségek
hörst du! (n.): hallod!
incidentaliter (lat.): esetlegesen
indicativus (lat.): kijelentő mód
in partibus (lat.): (külső) részekben
interes (lat.): kamat
in ultima analysi (lat.): végső elemzésben
jus primae noctis (lat.): az első éjszaka joga
kape-rápe: fogd meg-vidd el (latin: cape-rape)
kolontos: főbekólintott
konszkoláris: iskolatárs
küllőfélez: oldalóg
liferál: szállít
mainomenosz (gör.): hóbortos
mezaliansz: rangon aluli házasság vagy viszony (francia: mésalliance)
morgagniana: sűrű csöppek a lencsefüggesztő rostok között
numen adest (lat.): az isteni erő jelen van
officium (lat.): hivatal
pálámpublice: nyilvánosan (latin: palam et publice)
partie (fr.): rész, részlet, tájék
penecílus: toll
pausálé: átalány
pium desiderium (lat.): jámbor óhaj

praelectio (lat.): fölolvadás, előadás
quel diable! (fr.): mi az ördög!
rozsólis: egyfajta likőr
rozum (szláv): értelem
smarn: semmiség (német: Schmarren)
skiz: a tarokban a legerősebb ütőkártya
smenezik: sment (francia: chemin) játszik
Spitzname (n.): gúnynev
szimile: hasonlat (latin: simile)
tanagrafigura: agyagból készült bábfigura (Tanagra görög város nevéből)
transzparens: (itt) áttetsző
tréna: félelem
tűrőmfő: a baj orvossága
ubiquitas (lat.): mindenütt-jelenvalóság
utile (fr.): hasznos
vicenótárius: segédjegyző

SZÖVEGMAGYARÁZATOK

(A szöveg +-gal jelölt részeihez)

- 210 — Németh László Kisebbségben c. tanulmánygyűjteményében ír az anekdotázásról, s közben utal Karácsonyra. (Lásd i. m. I. köt., Magyar Élet kiadás, Bp. 1942, 168–171. o.)
- 214 — szellem és vicc nélkül (német).
- 234 — Az izmaeliták vagy böszörmények muzulmán (valószínűleg türk) kereskedők voltak a középkori Magyarországon.
- 238 — "Megnyilatkoznak a ti szemeitek...": vö. I. Mózes 3: 5.
 — "nevet ada...": vö. uo. 2: 20.
- 239 — "Ábrahám béránya": vö. uo. 22: 13.
- 240 — attikai só: szellem, szellemesség.
- 242 — "A szegény nép...": vö. Petőfi: "Arany Jánoshoz".
- 245 — a "máramarosi gyémánt" kvarckristály, hamis drágakő.
- 252 — "Fratilor...": "Kedves Választópolgárok! Köszönöm, hogy engem elfogadtak képviselőjelöltnek..." (román).
- 254 — a "paflagónia" itt terméketlen pusztaságot jelent, az ókori Paphlagonia tartomány (Kis-ázsia) nevéből.
 — "Gott...": Isten az égben (német)
- 259 — Jozafát völgye: bibliai utalás, vö. Joel könyve 3: 2. A próféta szerint a föltámadáskor Jahve itt fog ítéletet mondani minden népek fölött. A völgy Jeruzsálemtől délnyugatra húzódott, Jozafát judai király itt verte meg a környező ellenséges népeket (vö. II. Krónika 20).
- 264 — "Flectere...": Ha nem sikerül megindítanom az égieket, a poklot is mozgásba hozom. (Vö. Vergilius: "Aeneis", VII: 312).
- 271 — "Gábiel...": Zrínyi: "A szigeti veszedelem", XV: 107.
- 279 — Majland: Milánó (német: Mailand).
- 282 — Gleichenberg: fürdőhely Stíriában, Gráztól délkeletre.
- 286 — "Tertium...": harmadik lehetőség nincs (latin).

- 287 — "Gott...": Isten tudja, mit (német).
- 289 — "ultima Thule": vö. Vergilius: "Georgica", I. 30. A rómaiak a mesés Thule szigetét (az Atlanti-óceán északi részén) a világ végének tartották.
- 308 — donátista: Aelius Donatus nyelvkönyvét a 8 beszédrészből (Kr. u. IV. sz.) utoljára 1816-ban adták ki kisdíjakok számára.
— Losontzi István: Hármas Kis-Tükör, Nagykőrös 1770.
- 312 — A magyarok kincse c. kötet (i. k.) 71–80. oldalán olvasható a "Magyar lélek — magyar építéset" c. tanulmány.
— Vö. A magyar észjárás (Magvető kiadás, Bp. 1985), 316–320. o.; ill. Magyar nyelvtan társaslélektani alapon (Exodus kiadás, Bp. 1938), 110–112. o.
- 317 — A társaslélektani terminológia áttekintését Karácsony táblázat segítségével igyekezett megkönnyíteni. Ismételten hangsúlyozta, hogy ez a segédeszköz csak a szövegben kifejtett "természetes rendszer" könnyebb megértésére való. A természetes rendszer lelőhelye a klasszikus irodalom, ebben a kötetben Mikszáth életműve: a 239–241. oldalon olvasható idézet különösen jól szemlélteti, hogy a költői alkotásban a tudományos terminológia is benne rejlik, a 292. oldalon pedig az tanulmányozható, hogy miként alakul és bontakozik ki a kölcsönös összefüggésekből ez a sajátos mátrix. — A táblázat felső, vízszintes sorában és jobb oldali függőleges oszlopában a társaslélektani kategóriák neve olvasható, a többi sorban és oszlopban pedig az egymáshoz rendelt műszavak találhatók. Az azonos kategóriák találkozási helyén aláhúzott terminusok láthatók: az erotikus erotika, vagyis a szerелеm például így van kiemelve. Mivel a tanulmány az értékrendszert taglalja, az ÉRTÉK oszlopában lévő kifejezések is aláhúzottak, az értékes érték, az ESZME pedig csupa nagy betűvel van szedve. A szöveg és a táblázat összefüggését könnyen föl lehet ismerni, ha a tanulmány utolsó oldalát olvassuk: a társadalmi gesztusok — az igénytől a szolgálaton át a szeretetig — egy láncolatban, definíciószerűen következnek egymás után. — A mindenkori újrafogalmazást Karácsony Sándor elsősorban magára nézve tartotta kötelezőnek, terminológiáját tehát nem merevítette meg, hanem közönsége, olvasói igényei szerint plasztikusan alakította. A táblázat közlését sokáig halogatta, mert tartott a dogmatizálás veszélyétől.

L. L. F.

"A MAGYAR ÉSZJÁRÁS" CÍMŰ MŰ ISMERTETÉSE
(AUTOREFERÁTUM) 1939

Karácsony Sándor

A MAGYAR SZOFOKRÁCIA LELKI ALKATA ÉS AZ EGYETEMI REFORM

Reformtörekvések közoktatásügyünkben

A magyar pedagógiai életben közelmúltunkat és jelenünket bizonyos nyugtalanság jellemzi, mely az egymást nyomon követő reformintézkedésekben nyilatkozik meg. Az egyetemi reformot most készítik elő, a középiskolai reform háromféle formában is életbe lépett nemrég: mint gyakorlati irányú középiskola, akadémiai jelleget nyert tanítóképzés, új középiskolai tanterv és rendtartás. Nemrég támadtak fel az egységesített tankerületek. A gimnázium és reálgimnázium több ízben is tantervet változtattak néhány év eltelte alatt, a reáliskola megszűnt. A szelekciós törekvések első intézkedései máris érezhetőek.

Ha az összes újabb keletű reformtörekvést sorra vesszük és megvizsgáljuk, mindegyiknek létrehozó közös okaképpen állapíthatjuk meg közoktatásunk eredményének nem eléggé sikeres voltát. A szelekciót az tette sürgőssé és kikerülhetetlenné, hogy a magyar közép- és főiskolákban az odatóduló elem selejtes. A tehetséggutatást az a meggondolás indította el, hogy nem elég az oda nem valókat kiselejtezni az iskolákból, gondoskodnunk kell az odavalók felkereséséről, kiválogatásáról és odacsalogtatásáról is. A fokozott ellenőrzés is azért vált szükségessé, mert az iskola nevelő és oktató munkájának gyenge eredményét irányadó körök véleménye szerint a nem elég alapos és könnyen kijátszható felügyelet idézte elő. A tantervváltoztatás kettős: az eddigi tudományos rendszer és tanítási módszer módosítása, de mindkét fajta változtatás oka csak az lehetett, hogy a tanulók nem tanultak és nem is tudtak eleget. A tudományos rendszer változtatói azt kellett hogy vizsgálják: mennyiben változott meg a kor érdeklődési iránya olyannyira, hogy az előírt tudásanyag a mai ifjúságot már nem érdekli (klasszikus nyelvek például). A tanítás módszerének a változtatói úgy vélik, hogy az előírt anyagnak a ho-

gyan-ja és miként-je problematikus csak, nem a tartalma. (Például nyelvtanulás közben a grammatizáló és fordító iskola, a direkt módszer és a "Kulturkunde" hívei. Polgári iskolában a "munkaiskola" elve.) A tanárképzés reformját sürgetők rájöttek, hogy nem szelekción, tehetségkutatáson, fokozott ellenőrzésen, revideált tanterven, módszeres újításokon múlik az iskolai nevelés sikere, hanem megfelelő embereken: a tanárokon fordul meg minden. Ezzel azonban nem megoldják, csak az elemi és középfokú oktatás köréből az egyetem körébe utalják át a problémát. A kérdés ettől kezdve a körül a tétel körül forog: az egyetemet reformáljuk-e vagy a tanárképző intézetet? A tanárok számára rendezett szünidei továbbképzés ugyan nem csupán képzés, a vidéki tanár egész atmoszféráját hivatva volna mintegy ózonnal telíteni, mindazáltal újabb szimptómája annak a letagadhatatlan ténynek, hogy felettes hatóságai a magyar tanár szellemi színvonalát emelendőnek tartják. (Ha egyéb vonatkozásban is emelné a tanárok színvonalát a minisztérium, önmagától eselnék az egyébként magától értődő nyári kurzusoknak ez a kissé megalázó "mellék"-jellege.) Az új tankönyvek egyre "kompendiumszerűbbek" s egyre jobban közelednek az "egységes" tankönyvek típusa felé. Nem valószínű, hogy ezt a folyamatot kizárólag csak a selejtes könyvektől való félelem idézte elő és juttatta ideig. Az sem valószínű, hogy a felettes hatóság a jelenben jobban bízna a tanári karban, mint a múltban tette (egy ilyen feltevést nem engednek meg nekünk a főttebb tárgyaltak), s a kompendium keretének tartalommal megtöltését ezekre a lebecsült individuumokra a jelenben jobban rá merné bízni, mint a múltban tette. Valószínűbb, hogy a minimális anyag tudását tartja elérendő végcélnak, nem a mennél teljesebb kultúra-tartalom átélését. A rendtartás szelektáló intézkedései sem egyebek burkolt numerus clausus-féle intézménynél túlsúlyfoltosság ellen, még szerencse, hogy tanárságunk kellenül alkalmazza, ösztönösen idegenkedvén mindenféle neki szánt hódírsze-reptől.

A tanítóképzést akadémiai jellegűvé tették, a tanulási időt egy évvel megtoldották, a véglegesítés előtt ideiglenes minőségben eltöltendő éveket iktattak be, mindezt megint csak azért, mert szomorú tapasztalatok szerint a tanítói kar színvonala az eddigi képzés mellett nem volt megfelelő.

A gyakorlati jellegű középiskolák hasonló intenciókból születtek éppen most meg. A középiskolákat szeretnék tehermentesíteni azoktól a diákoktól, akik eddig is csak kénytelenségből jártak oda, nem lévén elég szakiskola (különösen mezőgazdasági jellegű középfokú tanintézet nem volt). A középiskola színvonalának emelkedését várják intéző köreink attól a tényről, hogy ez az elem kiszakad belőle. De maguk a gyakorlati pályák is emelkednek szín-

vonásban azáltal, hogy az eddigi iskolázatlan vagy nem a maga iskolájában kiképzett tömegek helyett szakképzett mezőgazdák, ipari szakmunkások és alsóbbrendű mérnökök, modern képzést nyert merkantil ifjúság helyezkedik el korlátaik között és lehetőségeik szolgálatára.

Ezeknek a reformoknak természetesen lehettek és voltak is egyéb motívumai, nemcsak ez az egy negatívum, hogy a magyar közoktatás organizmusában valamelyik szerv nem jól működik, s így az eredmény nem megfelelő. Ez az egy motívum azonban valamennyiben ott szerepelt, ha az indokolás többi része eltérő volt is. Ahelyett tehát, hogy megbírálnók, esetleg el is marasztalnók ezeket a közoktatásügyi intézkedéseket, gyümölcsözőbb feladat lenne számunkra: megkeresni azt a titokzatos, ismeretlen tényezőt, ami a köznevelés és közoktatás munkamenetében a gyakori zavart előidézi és az új meg új intézkedéseket szükségessé teszi.

A népoktatási reform vizsgálata közben a nép lelki alkatában a XVII. század második negyede óta visszamaradt, anakronisztikus művelődési állapotot találtuk meg a bajok okául. A középiskolai reform tanulmányozása alkalmából a középosztály lelki alkatának bizonytalan, szerteködlő, ide-odatévező, helyét nem lelő nyugtalan jellegéből következtettünk középfokú oktatásunk meg nem felelő voltára. Ha most megkísértenők bepillantani szofokráciánk lelki életébe, valószínű, hogy az esetleg ott észlelhető bajokból egész közoktatásunk alaphibájára következtethetnénk. Tekintettel arra, hogy előreláthatólag nem olyan mozdulatlan ez a lelki élet, mint a népé, sem olyan primitív, mint a középosztályé, vizsgálódásainknak az eddigieknél is óvatosabbnak kell lenniök, eredményeink is szerényebbek lehetnek csak. Negatívumot keresünk, vizsgálódásaink körét tehát ilyen jelenségekre korlátozzuk, s lelki alkatáról lévén szó, pszichológikumokat vizsgálunk, formai elemeket, tartalmiakat csak elkerülhetetlen esetekben.

A SZOFOKRÁCIA LELKI ALKATA

Szofokráciánk értelmi világa (nyelve)

Kultúránk tartalma nagyjából azonos a nyugati (euramerikai), XX. századbeli kultúra tartalmával. Amilyen öröndetesén ép, egész és gazdag ez a kultúrtaartalom, olyan szomorúan beteg, töredékes, tehetetlen és hazug ennek a kultúrának a formája, szofokráciánk nyelve (ha nem is az egész magyar nyelv, mindenesetre a magyar köznyelv). Pedig a magyar nyelv épp urál-altaji, közlelebbreöl finnugor jellegéből kifolyólag több fő vonatkozásában eltér a kör-

nyező indogermán nyelvektől, s ezek a vonatkozások megbonthatatlanul megvédik őt minden veszedelemtől. Csak nyelvi szempontból a jelenség érthetetlen és megmagyarázhatatlan. Hogy valamilyen hipotézist mégis felállíthassunk, vizsgáljuk meg mindenekeelőtt nyelvünknek ezeket a fő vonatkozásait. Nehogy azonban kóros tüneteket egészséges tünetek gyanánt vegyünk, klasszikus eseteket válogassunk ki. Ilyeneknek két valószínű lelőhelye lehet csupán: a remekíróknak magát a nyelvet illető észrevételei és a népnek hasonló jellegű megfigyelései.

A nép a maga nyelvét éppen úgy nem érzékeli, mint az egészséges ember a testrészeit vagy érzékszerveit. Az idegen nyelv eltérő voltát veszi észre csak. A magyar népnek a tót, oláh, cigány, zsidó, latin, különösen pedig a német nyelvet volt alkalma eltérő voltukban tudomásul venni, utóbbit legkiadósabban az osztrák—magyar közös hadseregben a háromesztendős katonai szolgálat idején. A szavak jelentése másodrendű gondja e tekintetben a népnek, még az ún. népetimológia jelensége is csupán látszólag jelentéstani tünetmény. Az, ami a népnek az idegen nyelvben felötlik, a nyelv testi jelenségvolta, az artikuláció, a kiejtés, a beszéd menete, a hanglejtés, egyszóval: az artikulációs bázis másfolyen volta. Ugyanezt érzékelik nyelvi észrevételeik legnagyobb részében és elsődlegesen a magyar remekírók is. A magyarokkal legtöbbet érintkező osztrák—németeknek, főleg bécsieknek szintén a magyar nyelv artikulációs bázisa ötlik fel, mely merőben eltér a német nyelv artikulációs bázisától, azt figurázzák ki, mosolyoggják meg és próbálják utánozni. Az artikulációs bázis különben az a nyelvi sajátság, amely az idegen nyelvbe is legtöbbyább elkíséri az anyanyelvből az embert, már grammatikailag régen korrektül beszél, mikor még hibás a kiejtése. A nyelv testi beágyazottságát tehát egyik legerősebb nyelvi adottságunknak bízvást tekinthetjük.

A másik ilyen nyelvi tény, amely úgy a népet, mint a remekírókat erősen foglalkoztatja, nyelvünk grammatikai felépítése. Legnagyobb nyelvművész—remekírónk, Arany János verseiben ismételten megemlékszik nyelvészeinkről, akik a parasztnyelvet hibásnak bélyegzik, pedig hát a nyelv törvényeit éppen ez a parasztnyelv őrzi legtisztább, mert legelegyítetlenebb formájában. Másik klasszikusunk, Madách, Az ember tragédiája költője A civilizátor c. művében egy német anyanyelvű individuum észrevételén át tünteti fel legnagyobb eltérés gyanánt a magyar és német nyelv grammatikáját, illetőleg előbbinek mellérendelő, utóbbinak alárendelő elvét. Valóban ez a fő különbség a két nyelv kétféle grammatikája között, nem pedig a közismert "agglutináló" és "flektáló" jelleg. A magyar nyelv magyar voltának második kritériuma tehát: grammatikájának mellérendelő jellege.

A harmadik féle magyarosság jelentéstani természetű. Úgy népünknek, mint klasszikusainknak egyaránt a magyar jelrendszer jelentésének mélyén a jelentésstanunkat jellemző képi erő öltik fel legjellemzőbb nyelvi sajátságunk gyanánt. A nép találós kérdései, nyelvi tréfái, amelyek különösen lakodalmi vagy munkaközösségi alkalmakkor hangzanak el gyakorta: mind ilyen szemaszio-lógiai jellegű játékok.

Nyelvünk sok kárát látta a XVIII. század végén és a XIX. század elején egy erőszakos, idegen szellemű nyelvújításnak. Szofokráciánk nyelvi betegségének egyik jellemző kórtüneteként mostanában is jelentkezik egy hasonló nyelvújítási törekvés, amelyből a sajtó, a felső művelt osztály, sőt a Magyar Tudományos Akadémia is derekasán igyekszik kivenni a részét. Ez a törekvés egyrészt felesleges, mert a már ismertetett három nyelvi erő az igazi megtartó és megújító energiaforrásunk, másrészt káros, mert szóról szóra fordítván elárasztja nyelvünket magyar ruhába öltöztetett idegen elemekkel, ellenőrző nyelvérzékünket viszont elkábítja, hiszen "magyarított". Azonkívül is gyöngítő ennek a törekvésnek a hatása, mert hozzászoktat bennünket éppen most aktuális új fogalmak elnevezésénél a szolgai fordításra, másodlagos nyelvérzékét fejlesztvén bennünk, mely lassankint már csak akkor hajlandó teljes egyenértékűséget érezni a magyar kifejezésben vagy szóban, ha abban az idegen minta minden egyes fogalmi jegye s az azok egymáshoz való viszonya szóról szóra, szolgálai van visszaadva. Ma már például a "den Zug verspäten" frázis magyar megfelelőjénél csak az a problematikus, melyik vonzat felel meg az eredeti akkuzatívusznak (vonatról vagy vonatot), holott az igazi magyar megfelelés egy egészen más szerkezet volna ("Lemaradtam"), de azt ma már saját megromlott nyelvérzékünk sem fogadja el.

Fel kell vetnünk a kérdést: mi az oka ennek a sajátságos jelenségnek, ha maga a nyelv nem gyöngült meg, legalábbis a magyar népnyelv és remekíróink nyelve éroteljes és ép? Egyszerű a felelet: szofokráciánk nyelve nem eredeti, hanem fordításnyelv. A katonanyelv az osztrák—magyar közös hadsereg magyarra fordított nyelve, a törvényhozás, igazságszolgáltatás és közigazgatás nyelvét hevenyészve kellett latinból és németből magyarra fordítani, 1825 után és a kiegyezéskor. Ugyanez volt a helyzet az iskolai tanítás nyelve körül is. A tudományos irodalom, mesterségnyelvek, ipari és kereskedelmi életünk (levelezésünk és cégtáblanyelvünk elsősorban!), a vasút és posta, az újságírás, sőt a társalgás nyelve is hirtelen keletkezett, hamarjában jól-rosszul lefordított nyelv, a kiegyezés utáni magyar világ és magyarosodás következménye. Csak népnyelvünk és szépirodalmunk, elsősorban klasszikusaink nyelve tősgyökeres magyar nyelv. A fordításnyelvet azonban már régen kiforr-

ta volna szofokráciánk nyelve, mélyebben van a baj. Szofokráciánk nyelve gyökerét veszítette nyelv, nem a nép nyelvének kifinomodott, nem is középosztályunk nyelvének elmélyült változata. Népünk nyelve elavult, megkövült forma, akármilyen erőteljes is, középosztályunk nyelve zagyva, zavaros, konvencionális, patronokban élő, "kép"-telen nyelv, szofokráciánk nyelve teljesen független emezektől, idegen eredetű: idegen képvilágú, idegen szerkezetű, idegen artikulációs bázisú nyelv, soha sincs módja megújodni, mert nincs miből merítenie, a népnyelv gazdag rezervoárja el van tőle zárva. Szó- és fordulatkincse immár olyan vérszegény és degenerált, hogy nem tűr utánpótlást vagy kiegészülést a tenyeres-talpas, vérbő, majdnem trágár, de feltétlenül érzéki népnyelvből, mert a földönjáró, hétköznapi, vaskos alsóbbrendűségek nem alkalmasak a szellemi életben sem fogalommegjelölésekre, sem tudományos tételek pontos megfogalmazására. Ez a rideg valóság arra kényszerít bennünket, hogy felvessük a kérdést egész komolyságában: van-e hát magyar kultúra, ha szofokráciánk ajkán nem fejlesztett magának egészséges magyar nyelvet? A kultúra a nép és a szofokrácia nászából születik s a középosztályban inkarnálódik. Ilyen kultúránk nekünk nincs. A nép nem érti meg, ha a mai kultúrát közölni akarjuk vele. A középosztály — még rosszabb — félreérti. A szofokrácia nem fejlesztheti egészségesen és magyarul ezt a kultúrát, tehát vagy stagnál, de ez lassú öngyilkosság, vagy dezertál a magyar rendszerből s kulturális kettős életet él, vagy sarlatánkodik. Ilyen körülmények között egy biztos alapunk van: a magyar nyelv hármassága. Ezt bizonyára valamilyen sajátos magyar kultúra tartalma feszítette olyan formává, amilyenné fejlődött. Ebből a formából kell visszakövetkeztetnünk a tartalomra.

Nyelvünk azért robusztus, életerős, sérthetetlen és beolvaszthatatlan nyelv, mert mihelyt valamely idegen elem elegyedik nyelvünkünkbe, azonnal működni kezd ellenében a főntebb tárgyalt három nyelvi erő, és vagy asszimilálja, vagy kiveti a nyelvből. Az artikulációs bázis felismerhetetlenségig megváltoztatja egész hangtestét, legtöbbször már az ortográfiának is, de még inkább a fül számára. A grammatikai mellérendelő elv ellátja elől-hátul képzőkkel, ragokkal, igekötőkkel, összetétel elő- és utótagokkal, a testes magyar szavaknak csak kis részévé válik ezáltal az idegen elem. Az autochton képi erő vadonat új szimboliztikája elszigeteli az idegen elemet eredeti képrokonságától s új képekkel telíti nálunk. Annál feltűnőbb és szomorúbb jelenség tehát, hogy szofokráciánk nyelve — vagyis magaskultúránk formavilága — nem él ezekkel az ősi erőkkal, s nyelvi szempontból halálosan beteg. Tele van nyelve éktelen fekélyekkel, szörnyű sérülésekkel, borítva élősdiek-

kel, szervi elváltozások támadtak rajta, ellenállóképessége szinte teljesen megszűnt, anyagcseréje megállott, amnéziás tünetek láthatók rajta, táplálék-felvételre úgyszólván képtelen. Alig jelöl meg új fogalmat saját belső erejéből, vagy változatlanul felveszi az idegen szót szókincsébe, vagy szolgáiban, szóról szóra, idegen szellemben fordítja le. Félig már magyarrá lett szavakat ismét idegennel jelöl, még az idegen artikulációs bázist is beleerőlteti nyelvünk eltérő lejtésébe. Régi jó magyar szavakat és fordulatokat elejt, álmagyar szavakat és szerkezeteket gyárt helyette. A képzőben gazdag nyelvet idegen összetételek felvételével sorvasztja, a jellegzetesen igés nyelvet elfőnevesíti. Pedig ez utóbbi jelenség csak megöregedett nyelvek, elvénhedt kultúrák arterioszklerotikus tünete, a mi fiatal és erős, naiv és érzéki nyelvi-jelölő erőnknek erre sem oka, sem ehhez joga nincs. További következmények: az egyre szaporodó kép- és fogalomzavar, a sztereotip fordulatok elburjánzása.

Elrettentő példaképpen egy szofokratától származó fogalmazvány elemzése következik /223—231. oldal/.

Részen már e kultúrtartalom tisztázása végett, részben a nyelvi sajátosságok világosabb meghatározása céljából tovább kell vizsgálnunk a nyelv képi erejének irányában, s általában tanulmányozni kell a szimboliztikát, elsősorban a nyelvet, e jelrendszert mint művészi formát, tehát mint jelkép-rendszert.

Szofokráciánk érzelmi világa (művészete)

Maradjunk egyelőre nyelvi alapon, a nyelv is művészi eszköz, az irodalomé. Ha gyökértelen a magyar köznyelv, művészi eszköznek is gyökerét veszített. Vizsgáljuk legelőször artikulációs bázisunkat.

Szó-, szólam- és mondathangsúlyunk (mint beszédbeli hangsúly) az első szótagra esik, nyelvünk lejtése általában ereszkedő jellegű. Verselésünk hangsúlyos és nem időmértékes verselés (bár minden klasszikus és nyugat-európai versformát és versmértéket alkalmazni tudunk, s Vörösmarty hexameteri szebbek Goethe Hermann und Dorothea-jának hexameterénél, s éppolyan szépek, mint a Vergiliusé vagy a Homéroszé). A magyar prózai előbeszéd lejtése is szigorúan zárt és olyan numerózus, hogy aki idegen hallja, úgy véli, versben beszélünk. Ezzel szemben modern irodalmi nyelvünk, különösen vers-nyelvünk erősen jambikus lejtésű. Az a harc, mely az idegen és magyar vers között a nyelvújítás kora óta dúlt, úgy látszik, az idegen javára dőlt el, s ezt nem bírta megakadályozni sem Ady hatalmas ellenforradalma, sem Kosztolányi--Babits--Kassák szabad verselése, sem újabb népies költőink (Erdélyi Jó-

zsef és Sinka István) fellépése. Petőfi és Arany nyugat-európai formáinak a magyar dikció szerint is volt megoldásuk, újabb líránknak magyar dikciója nincs, soraikat csak a versmérték "viszi". Régebbi művelt köznyelvünk prózájának is volt zárt, numerózus dikciója; a mai magyar köznyelv szürke, közömbös, fahangú, lompos, széteső. Rúthangzású. Zeneszövegeink értelmetlen, egyoldalú nyelvet fejlesztettek, mert az őszinte, teljes magyar szókincs nem fér az idegen muzsika diktálta időmérték és cezúra alá. (A magyar szöveg eredeti dallamainknak sincs annyira alárendelve, mint a nyugat-európai.) Nyelvünk artikulációs bázisa tehát, mint szimbólumrendszer, szofokráciánk használatában gyökeréig megromlott.

Mit jelent az a tétel, hogy a magyar grammatika alapelve a mellérendelés? Azt jelenti, hogy az összes nyelvi jelenségek erőhálózata mellérendelő, más szavakkal: ha minden jelenséget egyetlen közös törvény alá redukálnánk, az az egyetlen közös törvény mondaná ki minden jelenségre egyetemes érvényű nyel a mellérendelés elvét. Ez a törvény így hangoznék: a magyar grammatika nem fogalmi jegyeknek egyetlen fogalomba gyűjtését célozza, hanem mindenkor két fogalomnak vagy egy fogalomnak és egy viszonynak, vagy két viszonynak egymáshoz viszonyításával jelöl. A mellérendelés az alárendeléshez képest mindig szemléltet, az alárendelés pedig elvon. Már a szavak jelentésében megvan ez a kétféleség: az indogermán szó vagy valami általánossággal, vagy valami különösséggel jelöl, a magyar szó jelentése mindig ez: valami valamihez képest. Az "atya" szó alapjelentése sohasem általában atya, mint a német "Vater", hanem mindig valakinek az "atyja", az öcsém, bátyám, húgom, néném is a viszonyítás miatt van így elkatégorizálva a német általános fitestvér (Bruder)-hez és nőtestvér (Schwester)-hez képest. Ez a jelölésmód az egész mondatton végighúzóódó kettősségben mutatkozik. A mondat a kifejezéshez viszonyítva állítmány az alanyhoz képest, a kifejezés a mondathoz viszonyítva alany az állítmányhoz képest. A kismadár éhes — az éhes kismadár. Az indogermán nyelvek létigével, jelző és jelzett egyeztetésével viszonyítanak ebben az esetben, a magyarban a jelölés aszerint változott, mihez viszonyítottam mit. Mellérendelő mondatokban sem az összetétel mikéntje bír jelölő erővel (nem is fontos a kötőszó), hanem a mondatartalmak egymáshoz képest adják a jelentést. Voltaképpen nem is jó elnevezésük ez: "mellérendelt összetételek", helyesebb volna őket mondatpároknak nevezni, vagy még egyszerűbben így: kapcsolatok, ellentétek, vaglyagosságok stb.... A kötőszó önállóan is szerepelhet, s nemcsak új mondat kezdődhetik kötőszóval, de új szakasz, sőt fejezet is. A mondatpár és határozó jelölés-különbsége ugyanúgy egymáshoz viszonyítva kétféle, mint a mondatformáé és kifejezésformáé. A mondatpár a

határozóhoz viszonyítva mondatforma, a határozó a mondatpárhoz viszonyítva kifejezésforma. A viszonyok, amelyek e jelölések mélyén rejlenek, megint egymáshoz képest hangsúlyoznak térbeli (belső azonosság, külső együvétartozás) vagy időbeli (egyidejűség, nem-egy-idejűség, tehát elő- vagy utóidejűség) kategóriákat. De bármelyik kategóriát hangsúlyozzák, a másik kategóriához képest teszik azt, mert a másik kategória is mindig ott van a reláció mélyén. Ez a jelenség más rendszerekben is megfigyelhető, de ott nem grammatikai elv, főképpen nem grammatikai jelöléssel kifejezésre juttatott elv. Például. A mondatot jellemző kategóriák: első-, második- és harmadikszemélyűség, elő-, egy- és utóidejűség a magyar grammatikában kifejezéseken is jelölhetők (pl. az infinitívuson a birtokos személyragok és a helyhatározókon az elő-, egy- és utóidejűség: -ből, -ben, -be, mellől, mellett, mellé; -ben, mellett — egyidejűleg benne, mellette; -ből, mellől: megelőzőleg benne vagy mellette; -be, mellé, azt követőleg benne, vagy mellette). Úgy kell ezt érteni, hogyha be megyek, csak azután leszek benn, ha már nem megyek. Ha végigvizsgáljuk minden grammatikai kategórián a mellérendelés elvének grammatikai jelentkezését és jelölő erejét, mindenütt rá is lelhetünk. Ha megvizsgáljuk a magyar klasszikusok alkotásait, azt látjuk, hogy a legnagyobb nyelvi szépségek és a legirodalmibb szimbólumok magyarul mindenütt a mellérendelő elv zavartalan és teljes érvényesülése következtében születtek meg. Ha viszont köznyelvünket, a magyar szofokrácia nyelvét tanulmányozzuk, azt találjuk, hogy az tele van indogermán minta után képzett, főképpen németből szolgai fordítással szóról szóra átvett alárendelésekkel, amelyek azonkívül, hogy magyarul igen rútak, még nem is eléggé kifejező erejűek, úgyhogy legtöbbször mást jelentenek, mint amit jelölni szándékoztak. Egy újabb elrettentő példa tüzetes elemzése eléggé meggyőzhet erről akárkit /272—277. oldal/.

A fogalmak viszonyítást jelentő fogalmi jegyei s a viszonyozók fogalmi tartalma mellérendelésben állandó feszültséget okoznak, s nyelvünknek ez az állandó dinamikus jellege kölcsönzi szavaink, szólamaink és szólásaink jelentésének az eleven képi erőt, mely a magyar nyelv harmadik jellegzetessége. Már a grammatika mellérendelő elve is azért érvényesül oly szívesen kifejezés közben magyarul, mert nyelvünk fiatal nyelv, minduntalan újra kell fogalmaznia, szüksége van tehát lépten-nyomon a mellérendelésben egyedül lehetséges grammatikai szemléltetésre. Nem volt módunk idáig megállapodásra, nem tudtunk mechanikussá, sztereotippá válni, nem juthattak túlsúlyra a tartalmiakon nyelvünk formális elemei. Ugyanez magyarázza az eleven képi erőt is, a jelentések mélyén. Ott ugyanis logikai kategóriák, elvonások helyett

friss, eleven szemléletek élnek, s a relációk mindig ezekből az eredeti szemléleti élményekből állnak elő, sohasem a spekulációból. Már az eddigi nyelvi szépségek is innen magyarázhatók: előbb és szívesebben mondat, mint kifejezés, hamarabb mellérendelő, mint alárendelő forma, örömebb ige, mint főnév. A jelentések kifejező erejének szempontjából nyelvünk ígés nyelv, mondatszerkesztésünk elliptikus, mondataink tartalmának nagy az érzéki töltése, mindenesetre konkrét, sokszor szinte trágár. Népnyelvünk és klasszikus irodalmunk nyelve jelentéstanilag egészen elvált köznyelvünkötől. Köznyelvünk nem mer népnyelvünk szimbolisztikájára támaszkodni, ha alkotómunkára kényszerül. Inkább átveszi az idegen képet. "Étkező kocsi" szóról szóra: "Restaurant Wagen" és nem, ahogy pedig tréfásan általánosan emlegetni szokták: "kerekes kocsmá". Pedig milyen nagyszerű nyelvtisztítás lehetőségeit rejt magában a gyerekfogalmazás: siessünk, mert már felelesztették a bécsi sárkányt (= "repülőgépet"). A kétféle magyar nyelv kettéhasadásának egyik tragikus következménye volt a közelmúltból az ún. Ady-pör, irodalompolitikai pörösködés, melynek fő vádpontja szerint a legnagyobb modern magyar lírikus érthetetlen. Ez a vád csak úgy születhetett, hogy mire Ady fellépett, már nem értett magyarul a magyar értelmiség felső tízezre, természetesen nem is gyönyörködhetett a magyar nyelv képalkotó erejének szűzi érintetlenségében. Ady valóban érthetetlen annak, aki a magyar nyelvet idegen kulcs szerint akarja megfejteni. Szeszélyesen ugrál, áthidalhatatlanul elliptikus és ködösen homályos Ady nyelve mindenkinek, aki nem az eredeti friss szemléletből fejti ki, hanem logikai törvények szerint, vagy elvonással, vagy spekulációval akarja megközelíteni /283–287. oldal/.

Ajánlatos előre számolnunk egy lehetséges ellenvetéssel. Minden népnyelv és minden népies költői nyelv, sőt minden primitív nyelv szemléletes, nemcsak a magyar. Akkor pedig a magyar pallérozottak nyelve sem romlik, hanem finomodik, absztrakcióra, tudományos disztinkciókra, definíciókra alkalmasabb, mert pontosabb lesz azáltal, hogy távolodik a népnyelvtől és a népies irodalmi nyelvtől. Ez az elmélet tetszetős, de az indogermán nyelvek felé is, a magyar nyelv felé is csupán fikció. Ha összehasonlítjuk a magyar és a német népies szemléletességet, ott is ugyanazt a különbséget láthatjuk, mint általában. A magyar népies szemléletesség konkrét, elsődleges szemléletből kiindulva szemléltet, a német szemléletesség akkor is elvonásokkal dolgozik, ha "népies" is, miközben "szemléletes". Példának okáért összehasonlítva egy magyar és egy német azonos szólást, láthatjuk ezt a különbséget. A kutya is akkor vész meg, mikor legjobban van dolga — ennek a nagyon szemléltető képnek a mélyén tényleges szemléleti tartalom van: valóban megveszhet a kutya a

túltságos jóltartástól. Wenn's dem Esel zu gut geht, geht er auf's Eis tanzen: a számár nem megy valóban táncolni a jégre, ha jól megy dolga, csak sok olyan logikátlan, felesleges, botor cselekedetet halmoz, amilyen az volna, ha jégre menne táncolni. Itt a kép szemléletes ugyan, de elvont. Állításunkat igazolja az is, ha összegyűjtjük egyetlen primitív fogalomnak (áll, stare, stehen) összes képeit /290–310. oldal/, s összehasonlítjuk a magyar képeket az indogermán képekkel; két tanulságot is nyerünk. Az indogermán képvilág következetesen szegény elsődleges szemléletekben és gazdag logikai kategóriákban, elvonásokban, spekulációban, a magyar elsődleges szemlélet pedig a gondolkozás legfilozófiaibb kategóriáiba is feljut s mindvégig megőrzi ősi képi erejét. Ugyanezt az eredményt szolgáltatja két népies író, a német-osztrák P. Rosegger és a magyar Mikszáth nyelvének: szókincsének és stílusának gondos egybevetése is /310–321. oldal/.

A magyar nyelv — mint a magyar esztétikumok szimbólumrendszere — szintén válságba jutott tehát. A magyar költő vagy vulkánszerűen hányja ki magából az szépségek látatömegét, akkor a sorsa mártírsors. Vagy, ha gyöngébb egyéniség, elfogadja eszközül a magyar szofokrácia köznyelvét, akkor alkotásai válnak menthetetlenül efemer jellegűekké.

Mit tegyünk? Nem szabad elhinnünk, hogy kultúra nyelv nélkül lehetséges. Szofokráciánk fordításnyelve nem nyelv. Tehát kultúrája sem igazi kultúra. De nem szabad hinnünk azt sem, hogy nincs nyelvünk. A nép nyelve az igazi magyar nyelv. Van tehát igazi kultúránk, a nép XVII. századi formájú kultúrája. Nem halott nyelv és nem halott kultúra ez, csak kissé visszamaradt mindkettő, de mihamar azért közeledik szofokráciánk kultúrájából hozzájuk, hogy általuk újuljon meg, ez a csodás megújulás valóban végbe is megy. Ez történt a XIX. század elején az irodalomban Petőfi, Jókai, Arany költészetében, a politikában Kossuth koncepciójában, s ez történik napjainkban zenei téren Bartók és Kodály zenefolklór-kutatásaiban egyfelől, alkotómunkájukban más oldalról. Bartók és Kodály teljesítménye a kultúra egyetlen területén sem lesz számunkra meggazdálkodható. Ők az európai zenei kultúra birtokában és fegyverzetével lemerültek a nép zenei világába, hűségesen feljegyezték minden ott található, becsületesen kielemezték és leírták a talált anyag zenei nyelvét, végül elfogadták ezt a nyelvet a magyar zene anyanyelvéül, és a maguk magasrendű zenéjét ezen a nyelven kezdték kifejezni. A hatás leírhatatlan volt. Euramerika azonnal felfigyelt erre a zenére, s elfogadta azt elsőrangú euramerikai zenének, s fémjelezte is olyanná. A magyar nép is azonnal ráismert majdnem elfelejtett ősi muzsikájára, s ma már az országban szerte éneklik a Kodály-gyermekkórusok darabjait. Az iskolai zenei oktatás,

a cserkészmozgalom, a rádió elterjesztette azt, amit a Tudományegyetem, a Zeneakadémia, az Opera és a hangversenydobogó egyre mélyít. Bartókék kutatásai egyébként meglepően egyeznek a mi nyelvi eredményeinkkel. Ők is három jellegzetességet találtak a magyar zenei nyelvben: a parasztnóták izometrikus sorait, parlando-rubato ritmusát és pentatonikus hangsorát. Ez a három zenei jellegzetesség nemcsak számában egyezik a nyelvekkel, hanem minden tekintetben. Az izometrikus sorok zenei artikulációs bázisunk jellemző sajátossága, a parlando-rubato ritmusban a dallam és szöveg alkalmazkodása, tehát mellérendelő elv érvényesül, a dallamvonal pentaton fordulatai épp olyan szimbolikus erejű zeneiségek, mint a nyelvi "jelentés" mélyén ható eleven képi erő. Fontos hasonlóság a magyar nyelv és magyar zenei nyelv három-három jellegzetessége között az a megfelelés, hogy itt is, amott is ez a három sajátosság őrzi a magyar jelleget, asszimilálja vagy veti ki az idegen elemet a fejlesztett zenei téren "új stílust", az ősi réteg parasztdalainak régi stílusa mellé, illetőleg állott ellen a nép nyelvében minden idegengyökerű újításnak. Van tehát magyar kultúra. Van ennek potens és teljes értékű nyelve. Ezen nyelv törvényszerűségének keretei között van lehetőség megújódásra a kultúra egész területén, zenei, irodalmi és politikai téren pedig példa is van már a valóságos és tényleges megújódásra is.

Ha tovább elemezzük a nyelvi és zenei megfeleléseket, még érdekesebb eredményt kapunk. A pentatonikus dallamvezetés akusztikai szemléletességből eredő zenei jelenség, a parlando-rubato alapelve mellérendelés, az izometria a természeti zörejek egyformaságára emlékeztet. A nyelvi jelentés magyar képi ereje is a szemléletességből ered, a magyar nyelv szerkezete is mellérendelő, és a magyar kiejtés bázisa is a természeti zörejek egyformaságát, észrevételtől a figyelem lankadásáig és újra jelentkezéséig (ha a szubjektív vonást kikapcsolom) előálló ereszkedő jellegét tükrözi. Ha pedig azt a közös jellegzetességet keresem, mely a szemléletességben, a mellérendelésben és a külső természeti jelenségek őszinte és szubjektivitástól ment tükrözésében egyformán ott van, azt is megtalálhatom. Az, aki így érez, így szerkeszt és így reagál külső jelenségekre, lelkének tartalmi elemei szerint objektív, a tartalom formai jellegét tekintve primitív. (Csak az utolsó példán mutatta a különbséget, lehetne mondjuk a víz csöpögését ereszkedő ütemű trocheus helyett jambusnak vagy spondeusnak is érzékelnem, de akkor már szubjektív elemeket vegyítettem az objektív észrevételbe és formailag komplikált voltam, mert a spondeust csak kikövetkeztethetem, a jambust pedig a trocheussal csak úgy vegyíthetem, hogy a szenvtelen egymásutánba hol a jelenség, hol a magam győzelmét érzem bele.) Miután mind a három jellegzetesség zenei és nyelvi

téren egyaránt ugyanezeket a tartalmi és formai elemeket mutatja föl, eddigi tanulságaink eredménye gyanánt ez a definíció kínálkozik: ami magyar, formájába primitív, tartalma szerint objektív.

Szofokráciánk akarati világa (társadalma)

A formát a tartalom feszítette belülről kifelé olyanná, amilyenül az nyelven és zenén keresztül megmutatkozott. Valószínű tehát, hogy ugyanez a tartalom ugyanezeket a formákat alakította ki a társaslelki élet valamennyi kategóriájában. Vizsgáljuk meg tehát eddigi tanulságaink birtokában társaslelki akaratvilágunkat, amelynek funkciói a társadalmat adják. Itt is gyermeki naivitással kell megközelítenünk mégpedig nem fikcióinkat, hanem a kézzelfogható valóságokat. Nézzük, micsoda közkeletű jelzőket szokás rakni a "magyar" fogalma elé! A külföld például úgy szeret bennünket emlegetni: a "lovagias" magyar nemzet. Szólam ez csak, vagy van-e a háta mögött valóság? Tény és való, hogy az euramerikai közgondolkodást egyáltalában nem jellemzi, ami nálunk természetes és magától értődő, hogy szemléletünkben a másik, másfajta, másnemzetbéli is objektíve úgy szerepel, hogy "az is ember", "annak is élni kell", sőt a magyar ember, talán annak korrekciójaképpen, hogy magát mégis szubjektív-közel érzi magához, a másikat bizonyos szempontból magánál feljebb értékeli és túljogosítja. A "másik embert" a magyar társadalom szerkezetében éppolyan mellérendelő elv rendezte így, mint a magyar zenében az egyszakaszos dalforma szerkezetét, vagy a magyar nyelvben a mondatot. Így lett aztán a magyar föld a kis autonómiák klasszikus hazája. Így fejlődött ki nálunk az Euramerika-szerte érvényes többségi elv helyébe egy olyan "kisebbségi elv", amely nem diktatórikus, hanem a többség első kötelességeként iktatta be a kisebbség életlehetőségeiről való sürgős és mindenekfelett való gondoskodását. ("Teleraktuk a nemzetiségi vidékeket kultúrintézményekkel a színmagyar Alföld rovására" -- olvassa fejünkre a vádat mai napság egy új közvélemény.) Nem gyöngeség ez, nem is erő, hanem lelki magatartás, amellyel számolni kell.

Történelmileg tekintve ezt a dolgot, a magyarságot voltaképpen a kis autonómiák tartották meg a nehéz évszázadokon át. Nagy erőt jelentettek az önálló erdélyi fejedelmek, az autonóm egyházak zsinatai, a vármegyék ellenállása, de ezek nagy erejével mindig lehetett szembeszögezni még nagyobb erőt. Ellenben teljesen ellenőrizhetetlen volt a kuriális nemes községek és apró falusi presbitériumok ellenállása, különösen a török hódoltság területén. Ezek saját felsőbb hatóságaiktól elvágva, török igazgatás alá meg -- az adót kivéve -- alig jutva, kifejlesztették saját autonómiájukat, és később

is meg akarták azt őrizni. Ezeknek a kis autonómiáknak a szabad, független, magyar formájú élete volt az igazi megtartó erő. Egy-egy család és érdekelt-ségi köre az a közösség, melynek erejéből még ma is futja községi vagy gyülekezeti életre. A járás már nem kormányozható így, mert annak életében már ható tényezők a XVII. század alárendeléses szellemi javai is, kultúránknak az a rétege, amely már nem hasonult mellérendelésessé, magyarrá.

A XVII. századbeli törés vagy gyökérszakadás az egyetemes magyar élet minden vonatkozásán konstataálható. Mikszáth Új Zrínyiász c. regényében jelképesen úgy szemlélteti ezt, hogy feltámasztja a XVI. századvég hőjét, Zrínyi Miklóst és várvédő seregét, megmutatni, milyen anakronisztikusak az országos és fővárosi politika, a közgazdasági és társadalmi élet formái nálunk. De ez a sírjából feltámasztott oligarcha csak szimbóluma a Mikszáth kortársainak, az akkori magyar dzsentrinek, ez a felső osztály valóban éppolyan XVI. század végi modorban vezette a magyar közéletet, mint amilyen formák között a nép élt. Mikszáth volt az egyetlen, aki a dzsentri anakronisztikus formáiban felfedezte és megszerette a közélet magyar formáit. A magyar és idegen formák küzdelmét, amelynek tragikumuma, hogy a tökéletlenebb a magyar, a tökéletesebb pedig idegen, más nagy íróink is látták és váltig panaszo-lják. (Jókai a Rab Rábyban II. József erőszakos filantropizmusát, Arany Toldi estéjében Nagy Lajos modern, de nem magyar, hanem olasz törekvéseit állítja szembe a régi magyar étellett.) Mi ezt a dinamikus jellegű el-lentétet abban a tételben látjuk megoldhatónak, hogy mindenki olyan mértékben magyar, amekkorában magyar lélek hatotta át és él benne. A lélek pedig csak akkor magyar, ha képes az Én-je a nem-Énhez viszonyulni. Annak meg, ami nem magyar, nálunk nincs értelme, mert nincs jövője.

Az a negatív erő, amely a nem-magyar elemeket itt megsemmisíti: a pasz-szív rezisztencia. Az objektív szemléletben az idő időtlen-idő, a magyar te-hát ráér és tud is szenvedni. A passzív rezisztenciában orosz tél (a nem-Én az Én-Napóleonoknak) az ellen-nem-állásával, a láthatatlanságával, a kiter-jedtségével, a végevárhatatlanságával, a hidegségével, a mindent pusztává perzselő tűzével semmisíti meg "aktív" ellenségét. A nem-Ént maga mellé ren-delő Én-formának passzívumi alakja ez. Én és nem-Én csak úgy bírunk lenni, ha egymással, egymás által, egymásra nézve vagyunk. Az igazi elmagyarosodás-nak is az a titka, hogy nem kényszer, nem "magyarosítás", nem termel a más-fajta lélekben semmiféle ellenállás-antitoxint, az átalakulás észrevétlen. A másfajta (európai) lélek pedig itt találja legközelebb s európai körülmé-nyek között Ázsiát, amelyet váltig felfedezni, pacifikálni vagy misszionálni szeretne. A felfedezők egyszerűen elvesznek az új közösségben, a misszioná-

riusok módosítják ugyan a talált őskultúrát, de lényegében megváltoztatni nem tudják, a gyarmatosítók megakadályozhatják egy ideig a fejlődést, de végtére is, értelmüket veszítvén, kihullanak a közösségből. Eddig még mindig Ázsia győzött, pedig mindig azt csinálta itt Európa, amit akart, mindig magát akarta, mégis mindig Ázsia lett belőle.

A magyar társadalom alaptörvénye ezek szerint így hangzik: Én csak akkor érezhetem magamat szabadnak, ha a nem-Én szabadságát biztosítottam, különben ő minduntalan meglepetés elé állítana. De a nem-Én is csak akkor érezheti szabadnak magát, ha Én szabad vagyok, különben az én gát-lerázó tevékenységem zavarja és gátolja őt. Ezért fontos a jog kérdése, s ezt sine ira et studio mindaddig minduntalan fel kell vetni, míg megoldva nincs. A magyar szabadságtörékvéseket minden időben ez az objektív jogi tartalom s ez a majdnem gyermekesen primitív forma jellemezte. A bécsi, nikolsburgi és linzi béke egymás után türelmesen ugyanazt követelik. Kiegyezéskor Deák Ferenc "fehér lapot adott a horvátoknak", a Habsburgoktól meg nem követelt többet Königgrätz után, mint előtte. Addig próbálgassuk a megegyezést, míg sikerül. De valahogy egyezzünk meg, mert ha ex-lexben rendelkezél velem, én nem beletnyugszom, csak beletörődöm; mert addig én nem vagyok, meghaltam, egy hullával vagy akarathoz nélküli bábbal vagy kénytelen munkaközösségben élni. De ha megegyeztünk, nincs többé harag: mintha semmi nem történt volna. Így csak teljes időtlenségben lehet élni, a magyarnak csakugyan rossz is a történelmi memóriája, nem őrzi sem jó, sem rossz értelemben múltja hagyományait. Ezért fejlesztett a magyar parasztnóta új stílust, ezért vetközi le népünk, mihelyt közelebb jut a civilizációhoz, népviseletét, dialektusát, szokásait. De ugyanezért nem haragtartó és nem bosszúálló.

Nagyon alkalmas ez az időtlenség a katonaerények kifejlesztésére. Az igazi katona szenvtelen, nem lírai és nem haragos, józanul mérlegeli, szívósan aknázza ki a helyzetet, és vízióban tényként látja a kivívandó győzelmet. A magyar katona is objektív és primitív, ami itt azt jelenti: nagyvonalú. A halál gondolatával szemben egykedvű, a legyőzött ellenséget emberségesen kezeli, a volt ellenségnek utógondolat nélkül barátjává bír szegődni. A hadizsákmányra igényt tart, s hamar meg tud sértődni, ha kinullázzák, azaz nem tartják meg az eredeti megállapodást. A sértődött alvezér is jellegzetes magyar képzet, mert nem fővezér szeretne lenni, hanem csak azt szeretné, hogy a fővezér ideális mértékben feleljen meg igényeinek és az előzetes feltételeknek. Mindez azért van így, mert a magyar katona nem besorozott, nem is zsoldos, nem is toborzott "haderő", hanem banderiális sereg egyik vitéze. Nem foglalkozása vagy pillanatnyi sorsa vagy vállalkozása szerinti, hanem

született katona. Ha bevonul, azért teszi, mert valahogy így fordult a sorsa. Van úgy, hogy vetni kell, néha betakarítani a termést, néha meg kell védelmezni azt, ami termett.

A társadalom magját, az egymásra vonatkozó egyik és másik embert könnyen megfigyelhetjük a magyar katonatiszt és tisztiszolgájának viszonyában. A magyar tisztiszolga fegyelmezett, engedelmes, szolgálatkész és hűséges, de nem érzi magát ura alá rendeltnek. Érzése szerint: ketten tesznek egyet, kiegészítik egymást, amit kettejük munkájából ő végez, az nem alábbvaló, csak egyéb, mint a tiszt úr része. Életkoruk szerint érzi a tisztjét apjának, fiának vagy testvérének, s mint családtag, mindent megtesz, mindent eltűr és sokra is ér. Különböző is változhatnak a szerepek. "Háry János", a generális-sá lett közhuszár, a császárné jó embere, a császár veje: éppen az illúzió-nak a szimbóluma. A magyar ember a királyt is magával egyenrangúnak tartja dalaiban, mondásaiban, róla való vélekedésében.

Ilyen sajátos lelki alkat mellett revízió alá kell vennünk az ún. "magyar bűnököt" is, hátha azok sem bűnök vagy erények, hanem jellegzetes lelki magatartások. Ilyen négy emlegetődik: a szalmaláng, patópáloskodás (inertia), széthúzás és sültgalambvárás. Valóban, első felületes pillantásra is látszik, hogy ezek a magatartások nem olyanok, mint az európai általános magatartás, de nem "bűnök", hanem sajátságosságok. A szalmaláng rövid ideig tartó, intenzív hevességű és erejű aktivitás, de ki merné azt állítani, hogy ilyen ritmusra nincs szükség? Az inertia ugyanolyan passzivitásnak, mint a szalmaláng aktivitásnak. Az időtlen idő képzetébe mindkettő belefér és megoldódik. Az időtlen időben a cselekvés mérhetetlenül rövid idő alatt megy végbe, a szenvedés pedig ugyancsak mérhetetlenül hosszú ideig tart. (Megáll az idő Józsué harcában és Prométheusz szenvedésére nézve.) Láttuk az előbb, hogy a cselekvő és a szenvedő magyar sorsa ilyen aktivitást és passzivitást igényel. A széthúzás is csak akkor bűn, ha az egyetértés minden formájában eleve mint erény könyvelődik el. Pedig a nyáj gondolattalan és a rabszolga rémült engedelmissége nem igazi egyetértés, a diszkusszió egyet-nem-értéséből viszont a legáldottabb közösség békeessége harcolódhatik meg. A magyar eddigi sorsa csupa egyet-nem-értések láncolata, de hiszen a magyar gondolkodásnak, melynek mélyén relációk vannak, nem az uralkodó fogalmi jegyek felelnek meg, hanem ez az életstílus. Az egységért meg kell harcolnunk, az eltérő véleményt tudomásul kell vennünk és tisztelnünk kell. Sőt: küzdenünk kell a magunk eddigi vélekedésével azért, hogy az újat, mást és eltérőt is felvehessük. Magunk tökéletlenségét ismerve, amúgy is valószínű, hogy az a helyes, a másé. A magyar elvi harcokban mindig felismerhető a nosztalgia a

másik ember elvei felé. Ez az objektív magatartás a határtalan tér képzetéből folyik, amelyben minden elfér a másik mellett. A "sültgalamb" voltaképpen csodavárás. A sültgalambot ugyanis tétlenül szokás várni, míg a szánkba nem repül. A csoda a határtalan tér és az időtlen idő relációja, ellentétben a kauzalitással, a kimért tér és időből adódó oki viszony törvényhálózatával. A csoda spontán jelenik meg, nem racionális ok okozata gyanánt. Ez sem "bűn" azonban, hanem a magyar sors egyetlen lehetősége, tehát egyetlen kibékítő felelet arra a kérdésre: hogy maradhattunk meg mindmáig a történetek ellenére. Az ok—okozat hálózat már rég megsemmisített volna bennünket, ennek ellenére, csodaképpen még mindig megvagyunk, sőt csuda lesz, ha megtörténhetik, de mégis reményünk van rá, hogy továbbra is meg fogunk maradni. Ez a többszörös utalás a "magyar sors"-ra mutatja, mennyire nem helytálló az a lapos materiális magyarázat, hogy annak a lelki alkatnak, melyet Ázsiából hoztunk, a magyar fajta a hordozója, van tehát egy kikövetkeztethető ős "túráni lovas", melynek magatartása azonos a mai magyaréval. Ellenkezőleg, a széthúzás, a szalmaláng, az inertia és a csodavárás is a magyar feladat végzésére alkalmas, s azért is maradt fenn vagy fejlődött ilyenné. Mindenki ilyenné kénytelen módosulni, aki ebbe a magyar munkaközösségbe "beállott", s vállalta a magyar feladatot. Bizony annak meg kellett tanulni bravúrosan cselekedni, kiadósan szenvedni, tisztelni a partnert és hinni a valószínűtlen, mert egyetlen lehetőség.

A MAGYAR ÉSZJÁRÁS KONZEVENCÍÁI

A magyar lélek tehát nem azért szeret mellérendelni, mert ebben leli kedvét, hanem azért szokott mellérendelni, mert a magyar élet csak akkor eredményes, ha ez az elv érvényesül. Nem azért objektív és primitív, mert így tanulta Ázsiában, hanem azért, mert itteni (európai) és mostani (ezeresztendő) életfeladata nem engedte meg neki, hogy szubjektívvé és komplikálttá váljék. Csak egy példát. Mitévő lehetne például egy összekeveredett, kisszámú nép, szubjektív és komplikált társai mellett, ha maga is egy volna azok közül? Valakinek csak kezdeni kell a kibontakozást, szükség volt és van legalább egy objektív és primitív partnerre. Vegyük csak e sajátos élet egyik jellegzetes adottságát, a soknyelvűséget. Hogy oldja ezt meg a magyar lélek? Magába olvasztja a magyar mint főnyelv a többi? Ehhez nem vagyunk elegenden. Mint államnyelvet teszi a többiek tolmácsnyelvévé? Nem világnyelv, nem elég érdemes megtanulni. Ki-ki egyet a másikéből segédnyelvvé megtanul? A többi itteni nyelv sem világnyelv, a németet kivéve, de az meg veszedel-

mes, mert a maga részéről beolvasztó szándéka van. Egyik megoldás sem jó. A magyar lélek védekezése ezzel a kényes helyzettel szemben az, hogy világában csak nyelvet ismer, nyelveket nem. Egynyelvű. Azért fogadja el skrupulus nélkül az idegen szavakat (mintha ugyanazon nyelv tájszavai lennének), s beszél segítségükkel saját nyelvének törvényei szerint. Ezt tette az első világháborúban is. Ezért marad meg a nyelve, s ezért tanulják meg a nyelvét mások, e nagy engedékenységi és előzékenység miatt. Természetes, hogy ez a lélek elég erős aztán másodlagosan rányomni bélyegét a vezetése alatt élők-re. A hajdúk gyülekező társaság, ma már egységes típus, a Debrecen vidéki zsidó marhakereskedő egész magatartása olyan, mint a debreceni törzsökös magyaroké. Nem az a fontos, ki milyen fajtájú, hanem az: vállalta-e a Duna-medencei sajátos magyar feladatot, itteni imperatívuszoknak engedelmeskedik-e, vagy kolonizátor ezen a területen s távolról parancsolnak neki. Még csak nem is "nyelvében" él a nemzet, hanem egész folklórjában, sőt még precízebb fogalmazással: egész társaslelki magatartásában él a magyarság oláhban, tótban, horvátban, ruszinban, svábben és magyarban akkor, ha joga, művésze-te, nyelve, társadalma, vallása tartalmában objektív, formájában primitív, tehát ázsiai módon élő és ható, de már azért mégis Euramerika.

Nem tragédia, de tény, hogy nálunk nem sok mozgás van, a "magyar fa" téli álmát alussza. Problémánk középosztálybeli, mert ez a nép és a szofokrácia relációja. Mihelyt a népből mint gyökérből táplálná középosztályunk a szofokráciát, nem lenne az gyökereszkadt, és mihelyt a felső kultúrából újítaná meg ugyancsak középosztályunk az alsót, nem stagnálna többé. Hiszen szofokráciánk nem ázsiasodhatik el az elmaradottság veszedelme nélkül, s ha népünk európai tartalmat venne át, elmerülne itt a népek tengerében. Ázsiai formáink őrzője, a nép nem keveredik, ösztönösen (és nem tudatosan) őrzi a hagyományt, szofokráciánk viszont mindig kevert, idegen kultúrájú, de ez nem hibája, hanem adottsága. A középosztályban kell tudatosulnia annak, hogy mi mindig Európa felől kapjuk ugyan az új kultúrtartalmat, ez a tartalom azonban csak akkor lesz a mi közösségünkben használható, ha formájában ázsiaivá, azaz objektívvé és primitívvé hasonul át.

A magyar élet titka Euramerika és Ázsia relációjának titka voltaképpen. Mindig baj van, valahányszor a magyar életben Ázsia tartalmi elemként jelentkezik. De olyankor is mindig baj van, valahányszor Euramerika ránk akarja erőltetni a maga formáit. Ázsia mindig stagnálást idéz elő, Európa meg meddőséget. Úgy látszik, szükség van reánk ebben a földrajzi egységben s ebben a történelemben, azért maradtunk meg annyi gátlás és annyi vesztelés ellenére. Geográfiailag szükség van a germánságra, románságra és szlávokra talál-

kozópontján germán, román, szláv kultúrájú kis népekre, ezek közé keveredve egy egészen heterogén magra (árják között urál-altaji, tiszták között vegyült, szubjektívek és komplikáltak közt objektív és primitív). Históriailag pedig szükség van a keresztyénség és iszlám, a pápaság és ortodoxia, a katolicizmus és protestantizmus, a hitvalló történelmi egyházak és a szekták, az európai Krisztus-valló és az ázsiai pogány világnézetek között egy dinamikus töltésű, kis tömegű patronra, melynek Nyugat felől a töltése, Kelet felé az útja, és missziói lendületű. Nyugatról hazafelé a Szenci Molnárok; Apáczai Cserék, Misztótfalusi Kisek, Széchenyiek népe, hazulról kelet felé a Julián barátok, a Kőrösi Csomák, Regulyak népe, s a Bethlen Gábor oláh bibliafordításáé.

Az alárendeléses és mellérendeléses viszonyítás kitűnően összehasonlítható az indogermán város és falu és a magyar város és falu viszonyának eltérő volta által. Napjainkban sokat beszélnek ellentétről a magyar város és falu között. A magyar falu forrong a város, különösen Budapest ellen. Ez nem igaz, mert nem lehetséges. A magyar paraszt magyar lelke szerint falu és város egymás mellé, nem egymás alá vannak rendelve, s már csak azért sem forronghat a város ellen, mert az ő látása szerint nincs köztük különbség, alsó- és felsőrendűség. A magyar város idegenszerűségében jelentkező föl- és alárendelést pedig vagy elszenvedí, vagy szabadságharcot harcol ellene, vagy egyszerűen ellene áll. Sok bajt meggazdálkodhatnánk, ha ezt a pusztát tényt fel- és elismernők. A város szemléletében pap, jegyző, tanító, orvos, földbirtokos: a falu vezetői. A falu mellérendeléses szemléletében ezek alkalmazottai a falunak, a vezetőség belőle telik, nem ezekből, a bíró, esküdtek, képviselőtestület, főkolompok az igazi vezetőség. A jegyző a tanácsbéliek titkársa, a földbirtokos egy primitív termelő-, fogyasztási és értékesítő szövetkezet elnöke vagy vezérigazgatója. Szavuk nem parancs, csak tanács. A megoldás nem az, hogy ezt a rendszert meg kell szüntetnünk s bevezetnünk az indogermánt, mert az úgysem sikerülhet, hanem az, hogy a közösségi élet egész területén fel kell kutatnunk a tényeket és törvényszerűségeket s igazodnunk kell hozzájuk.

Megállapításaink nem "vádolják" a múltat, csak a jelent írják le. Eddig nem történt semmi baj, így kellett lenni a dolgoknak. 1867 után az volt a feladatunk, hogy sürgősen pótoljuk az elmulasztottakat s ismét bekapcsolódhassunk az európai kultúrközösségbe. Városi tömegeink, akik szofokráciánkat egyedül adhatták, csak nagyon vázlatos és nem szigorú "magyar" formában végzhették el ezt a feladatot, a fordításnyelvű magyar kultúra volt számukra az egyetlen lehetséges megoldás. Most is csak azért kell felvetnünk a gyö-

kérproblémát, mert mostanra kezdett el stagnálni, lehetetlenülni ez a fajta magyarság. Úgy látszik, eljött az ideje annak is, mikor a kultúrtartalom áthasonlításának folyamata megy végbe, hogy az lassankint az egész magyarságot áthathassa, hogy egészséges nedvkeringés induljon meg, mely a maga körforgásában kicseréli a javakat, nemcsak igényel, de nyújt is, s nemcsak ad, de kap is egyidejűleg.

Mit jelent ez közoktatásügyi vonatkozásban? Ha közoktatásügyünk bekapcsolása az európai kultúrába a XIX. század harmadik negyedében fontos és sürgős volt, azonnal végrehajtandó is volt, végre is hajtattott. Az eredmény: fordításnyelvű, idegen szellemű iskola, melynek nevelői és növendékei egyaránt legnagyobbbrészt azt az idegen jellegű, városi magyarságból rekrutálódtak. Ilyen körülmények között azonban elhamarkodott indukción alapuló, igazságtalan ítélet egy ilyen tétel: a magyar parasztnak nem tetszik az iskola, nem való iskolába, kultúrképtelen. Az iskola nem lehet tetszés vagy nem-tetszés dolga, mint a bikaviadal, mely a spanyolnak tetszik, a norvégnak nem. Meg kell keresni a történelmi okot: mióta nem tetszik és vajon miért nem tetszik az iskola a magyar parasztnak, és mitévők legyünk egy olyan iskola megteremtése körül, amely tetszene neki. Mert mezőgazdasági szakiskolát adhatunk ugyan neki, de nem gimnáziumok helyett, hanem azok mellé. Az osztatlan, egyetemes magyarság minden rétegének igénye és joga van az egységes, osztatlan magyar kultúra minden fokú és típusú iskolájára. Ez nem lehet probléma, hamarabb a már említett: ha nem mutatkozik igény iskolákra, nem lehetne-e ezt az igényt valamilyen módon jelentkezésre bírni?

A szerzőnek vannak e téren tapasztalatai és pozitív tanulságai. 1920 nyarán 7 hét alatt volt kénytelen elvégezni 30 falusi fiúval a gimnázium első osztályának tananyagát minden előzetes előkészítés nélkül, hiszen közvetlenül a kommün bukása után, faluhelyeken még a rendes beiskolázás sem mindegy volt keresztülvihető. Egyetlen szerencse az volt a szerencsétlenségben, hogy már az első napokban kiviláglott egy megszokott sablon teljes lehetetlensége. Új utakat kellett keresni és találni. A szerző ekkor a gyermekközösség lelki munkájának a megfigyelésére kényszerült korlátozódni. Elég gyorsan megmutatkoztak a gyermekek lelki életében a magyar lélek főntebb már ismerttetett sajátosságai, és azok eltérő volta attól a kikövetkeztetett típustól, amelyet feltételezni szoktunk gimnáziumi tanítás közben. Vázlatosan adom akkori észleleteimet. Csak azt tanulták szívesen és nagy adagokban, aminek az értelmét tudták, és csak addig, ameddig szükségét látták. Szigorú realitás és kézzelfogható tényekből kiindulás jellemezte őket. Nem az egyes adatok érdekelték őket, hanem a dolgok vége. Mindig az egész, mindig az

egyetemes. Előbb a nyelvfilozófia, aztán a nyelvtudomány, aztán a magyar nyelv, végül az egyes eset. Előbb a tér és idő, aztán a matematika, aztán az aritmetika és geometria, legvégül a példa vagy szerkesztési feladat. Előbb a lét, aztán az élet, aztán a biológia, aztán az élőlények világa, legutoljára az állat és növény. A parancsot csak akkor teljesítették, ha vagy már látták az egésznek az összefüggését, benne a maguk feladatát a maga teljességében, nem csupán éppen aktuális egyik mozzanatában, vagy pedig belátták, hogy az aktualitás sürgős voltára való tekintettel az explikáció egyelőre halasztást szenved. Aztán saját magukat mérték a feladathoz; az ő dolguk-e az igazán és végre bírják-e hajtani; a bukást nem kockáztatták. Mikor aztán elkezdődött az első óra, mindent világviszonylatba hoztak, de a tanyától és falutól kezdve. Például. Földrajz. Csóvázás /a földterület határát rúdra kötött szalmacsomóval megjelölni/, asztagrakás, hordás, szállítás. Nem elég az átlomásig, mert a búza felől Zürichben határoznak. Az asztagot a mindenségbe kell belerakni. A belerakásnak tudománya van. Így lett a mindenségből tér és geometria. A jó asztag képzetéből az arány és szám fogalma. A becslés szerint vásárolt és súlyra vett jószág esetéből az a tanulság, hogy az egész mindenséget nem tarthatjuk szemmel, ide elvek kellene, törvények, törvényszerűségek. Az igavonó állatok a természetrajzot, ez a mozgás, helyváltoztatás, növekedés fogalmát és az időt hozta be a földrajz tanulságai mellé. Majd az ember vonult az asztagrakás képzetébe: dolgoznak részben, bandában: jog, torna, egészségtan, cserkészet. Egymás kezére dolgoznak, kiegészítik egymást: történelem. Dalolnak, tréfálnak, könnyebb így a munka, jobban telik az idő: ének, vers, mese, rajzolás, festés. Értik egymást: nyelv, anyanyelv, szomszéd nyelv (német), eleink nyelve (régi nyelv, latin). Két nevelési expedienst utasítottak mereven vissza: a szisztémát és a metódust. (A magyar filozófia is a dolgok gyakorlati létéből kiindulva halad a valóságos egyetemes létezés felé, akkor visszafordul, voltaképpen megkerüli a végtelent, s akkor "igaz", ha visszatalál a gyakorlati léthez s értelmezi és igazolja azt. Objektív és primitív filozófia ez.) A latin nyelvet is így tanulták meg. Minden egyes esetben újrafogalmaztak. A névszó eseteit, az ige hajlítását nem azért alkalmazták helyesen, mert a nyelvtani tanulságok úgy javallották, hanem azért, mert ebben az esetben ez a lehetőség kínálkozott egyedül helyesnek.

Milyen szemmel nézzük új tanulságaink birtokában közoktatásügyünk azon reformtörekvéseit, amelyekkel szemben kelt kételyünk következtetéseink sorát megindította? Vegyük sorba valamennyit. A szelekció és a tehetségkutatás nem fog eredménnyel járni. Sem a selejtezés, sem a válogatás nem a magyarság egyeteméből válogat és selejtez majd, hanem az eddig is rendelkezésre álló városi vagy falusi, de "végzett" emberek gyermekei közül. Második baj: nem lesz megbízható mértéke e munkához. Kultúránk nem a magyar lélek rendszerében mozog, mennél épebb és potensebb tehát a növendék magyarsága, annál képtelenebb az idegen rendszerben mozogni, vagy éppen produkálni. Csak a közepes, színtelen, önállótlan, improduktív, utánzó és asszimiláns típus bírja ki az idegen rendszer vasigáját. Harmadik baj, hogy a szelekció az idegen rendszert még hatásosabbá teszi, hiszen annak segítségével szelektálunk, tehát ártalmas voltát még növeli. Addig tehát, míg be nem kapcsoltuk kulturális életünkbe a magyarság egyetemét, minden szelekciós vagy tehetségkutató tevékenység: illúzió.

A szigorított ellenőrzés csak eredményeket és módszeres eljárásokat, tehát anyagszerűséget és mechanizmust tarthat nyilván és kérhet számon, s ezek belső értéke annál kétesebb, mennél inkább megfigyelhetők, vagy megfelelnek az előírásoknak. Mennél nagyobb felügyelet mellett ment végbe a munka, annál kevesebbet produkált. Mert mi az, ami ellenőrizhető? Ennyi: le van-e írva a feladat s szépen van-e leírva? Megtanulták-e a kiszabott leckét a növendékek, hibátlanul mondják-e fel? Értik-e? De az már ellenőrizhetetlen, mennyi vált mindebből a növendék személyes tulajdonává, kultúrájának tartalmává, teremtő és reprodukív készségének és képességének szerves alkotórészévé. A teljesítmény kritériuma ilyenkor az egyformaság és hibátlan kivitel úgyszólván már az indulásnál. Ez nem felel meg a magyar munkaritmusnak. Az egyformaság szerintünk nem utánzás eredménye és nem gyakorlás következménye, hanem a feladat egyetlen helyes megoldásra való ráeszmélés munka közben. A falusi asszonyok kézimunkája századok óta mind egyforma és mégis mind egyéni. Ki-ki ad hoc oldja meg (újrafogalmazza) az anyag, feladat, mű és művész relációjából folyó egyetlen megoldási lehetőséget. Az is baj, hogy a növendékek így nemcsak a maguk módján nem tanulnak, de az idegen módit is silány változatban valószínűsítik meg. Fogalmazás közben ezért használnak például frázisokat, mert rögtön tudni és produkálni kell, nem szabad kísérletezni, próbálgatni, hibázni, elesni, újra kezdeni, újra felsülni, elcsüggedni, nekikeseredni, bátorságra kapni s így jutni el a megoldáshoz. Ránknyithat a

szakfelügyelő, az idő is sürget. Pedig az ellenőrzés csak arra volna való, hogy segítsen az észrevett akadályokat elhárítani.

A tantervváltoztatások kétféle természetűek: rendszeresek vagy módszerek. A tantervi tudományos rendszer egyetemes európai válsága az, hogy sem kibékítően egységes filozófiát nyújtani nem tud, sem pedig ezt a gyöngességét becsületesen bevallani nem hajlandó. Helyette elhallgat, hazudozik vagy stagnál. Züllött rendszert erőltetünk, amelynek azért nincs szuggesztívebb nevelő hatása, mert már magunk sem hiszünk benne. A szellemtudományok természettudományos felépítése ez a züllött rendszer. Anyanyelvi óráinkon még mindig etimologizálunk és logikai kategóriák szerint grammatizálunk. Irodalomórán, ha tagadjuk is, még mindig Taine-tanítványként tekintjük a művet terméknek, mely megmérhető és meghatározható az író őseinek, szülőföldjének, életsorsának, olvasmányainak, korának s egyéb körülményeinek összhatásából. A "mű" alapeszméjén, kompozícióján, a jellemzésen, a meseszövésen és stíluson ezek hatását igyekszünk kimutatni. Ugyanúgy taglaljuk a történelmet hol pragmatikusan, hol genetikusan, mintha elhinnők, hogy a lefolyt időben ok és okozat viszonyában váltották egymást antecedens és consequens. Ugyanez az eset a többi tantárgynál is. Ez az anyag mindvégig tarka, mozaikszerű, értelmetlen és haszontalan. A földrajzi világkép nem azonos a történelmivel, sem a nyelvi—irodalmi—képzőművészeti—néptudományival, sem pedig a természettudományossal. A részlettárgyak sem vonatkoznak egymásra. A növendékek (saját életkoruknak engedelmességgel) unják e tudnivalók mélyén rejtőző logizmust, s csak a pszichologikum érdekli őket. E krízis magyar változatában külön magyar sajátosság, hogy mindezt nálunk még bizonyos vidékiesség is avítja, mi még az európai általános színvonalhoz képest is el vagyunk maradva, mint valami gyarmat. Azonkívül ennek a tudásanyagnak az olyan-ilyen filozófiája nem is magyar jellegű. A magyar filozófia szemléletes, kézzelfoghatóságokból végtelenbe vetülő s onnan ismét oda visszatérő, hiperbolikus formájú, reális alapú, transzcendens jellegű. Az Én és nem-Én relációjában éppolyan objektív és primitív, mint egész lelkivilágunk. Szisztémája maga ez a szemléletesség, nem elvont kategóriáké. Többek között ezért is pazarol — jórészt hiába — a magyar diák tanulás közben annyi időt és energiát.

Pedagógiai irodalmunkat szinte 100%-ban a módszer problémái érdeklik. Szerintem pánikhangulatot árul el ez a szimptóma, hiszen láthattuk, mennyire nem hozhatnak megoldást új módszeres eljárások egy alapján megrendült köznevelésbe. Hiába váltja fel Herbart--Ziller hírhedt formális fokozatait akár az "élménypedagógia" beleéléses megismerése és önkifejezésre törekvése, akár

a munkaiskola spontaneitást akaró "gyermekszerűsége", ha mindezek előzményei mint előfeltételek olyanok, amilyenekül megismertük őket. Európa-szerte közös baj ez, nálunk megtévezve azzal, hogy ezek a módszeres eljárások sem a magyar lélekből fakadók. Jórészt Németországból kaptuk őket, ahol bizonyára beváltak, mert ott a kulturális színvonal megfelelően magas fokú. Nálunk, úgy látszik, a módszernek is objektívnek és primitívnek kellene lennie. Gyermekkori diákélményeim mondatják ezt velem. Sok régimódi s néhány modern tanár tanítványaként nőttem fel egy kollégiumban. Az öreg tanárok sikeresebben tanítottak minket s jobban is szerettük őket a fiatalabbaknál. Az egyetlen különbség, mely ezt magyarázza, módszerük eltérő volta. Az öregek módszerének alapja az volt, hogy őszintén beleadták a közös munkába egész egyéniségüket. Ők emberek voltak a fiatalok két lábon járó módszerességéhez, "tanítás"- és "nevelés"-absztrahálásához képest. A két típus módszere úgy viszonylott egymáshoz, mint a magyar "jelentés" szemléletessége a német "jelentés" absztrakt voltaéhoz. Az öregek szuszogtak, vicceltek, haragudtak és latinul meg görögül tudtak, a fiatalok viszont nem tudtak, vagy nem-tudtak, hanem "tanítottak": absztrakte "közöltek" absztrakt "tartalmakat". Az öregeknél mindvégig az volt az illúzió, hogy nem akarva, inkább véletlenül, az együttélés következtében el-elhullajtanak morzsákat a tudásukból, s mi ebből élünk, no meg érdekesek is ezek a tudás-morzsák. Vizsgák alkalmából nem azért haragusznak, mert nem jól készültünk, de érthetetlen és elviselhetetlen, hogy valaki nem tud latinul meg görögül. Ugyanez tette őket érzéketlenné a mértéket illetőleg is: néha elfelejtettek leckét adni, máskor egyszerre 100 sort zúdítottak a nyakunk közé. De ez is megfelelt a magyar aratók gyermekei szemében az igazi munkaritmusnak. Az egész magatartásuk szeszélyesnek látszik, pedig kipróbált, bölcs, magyar módszeresség az voltaképpen.

Az új magyar középiskolai rendtartás /1934/ elsődleges szerepet szán a nevelésnek. Személyi lapot vezetnek a tanulókról. A magaviseleti jegyeket megszigorították s összefüggésbe hozták az előmenetellel. Rendszeretettből is osztályoznak ezentúl. A javítóvizsgálat és osztályismétlés sem megy olyan könnyen, mint eddig. A közvéleményt idegesítik ezek az újítások. A hatóság szempontja szerint alaptalanul. Az új intézkedéseket az a tény váltotta ki, hogy elgépiesedett az iskolai munka és apparátus lett a középiskolai nevelésből. Ravaszok, hazugok, törtető is jó eredménnyel elvégezhettek. Tanár, tanítványok nyolc évig megőrizhették benne egymással szemben inkognitójukat. Érthető, ha nem örülünk a fokozottabb beavatkozásnak, de nem jelent ez feltétlenül csak rosszat. A tanárt, akire többet bíztak, nőtetheti is ez a több feladat. Nem ezért nem biztató jelenség az új rendtartás, hanem azért, mert

folytatni akarja a múltat. Túl akar járni a diákok eszén, kényszeríteni akarja őket a jóra, ellenségekként állítja egymással szembe a nevelőket és növendékeket. Pedig ezzel csak a farizeus-típust fogja kitenyészteni. Megoldás az lett volna, ha kibékült volna s munkaközösséget vállalt volna velök. Ebből kioldalgott volna lassan, aki nem belévaló. Itt lett volna rend, hiszen mindenki és minden a helyén lett volna, és a magaviselet is jó, mert sem idő, sem kedv, sem mód, sem alkalom, sem partner, sem közönség nem akadna a haszontalanságra. Dolguk volna az embereknek, folynék a munka kinek-kinek kedvére való munka pedig. Csak a rabszolga lebzsel, csak a naplopók léhaskodnak. Ezen a tényen sem őr, sem korbács nem segíthet. Természete ellen teremtő munkára senki sem kényszeríthető.

Közütatásügyünk válsága felől nézve, a megoldás szempontjából a tanárok nyári továbbképző tanfolyamai is közömbösek. A tanári rend azért marad el, azért nem képzi magát eléggé, mert nem érdemes. A légkör, mely a társadalomban környezi őt, megcsapja az iskola felől, egyéni életsorsában sem meg nem követeli tőle, sem meg nem engedi neki a továbbképzés egyetlen igazi formáját, hogy organikusan élje a tudományos érdeklődésű és nevelő velleitású szellemi ember mindennapi életét. Mindenütt ugyanaz az érzés és hangulat kíséri: egy bizonyos praktikus ismeretanyagot túl mindegy, mi lakik bennem, mert sem magamnak szükségem, sem másoknak igénye az én kultúrára nincs, ilyesminek tehát becsülete és tisztessége sincs, sem a magam szemében, sem a mások felfogása szerint. Autodidaktáink vannak ugyan, de autodidaxisuk motívuma gyanús. Menekülők vagy megalkuvók mind. Van, aki törtet, van, aki pusztára szigetre emigrál, van, aki elégtétellel és bosszúvággal szökik meg szűk világa elől, de valamennyi mizantróp vagy trónpretendens fölénnel különül el. A passzívak beletörődéses, félreállásos, álmodozó, világtagadó, narkózi-sos, túlkompenzált, fülledt, beteg magatartása még szomorúbb. Külön magyar jellege ennek a problémának az, hogy a "továbbképzést" nem a környezet igényelvén a hazatérőkkel gúnyos és ellenséges egész addig, míg azok is vissza nem zülленek hozzájuk.

A mezőgazdasági szakoktatás, az újonnan szervezendő középiskolákat sem véve ki, mindenáron többtermelésre akar nevelni. Ebben a törekvésben alapvetően naiv és reménytelen képzelgés az, hogy eddig is csak a hozzá-nem-értés volt az oka, ha magyar földön nem termeltek eleget, s azzal, hogy megadjuk a kellő szakértelmet, intenzívebb munkával már pótoltuk is a hiányt. Azok már közelebb járnak az igazsághoz, akik szerint akkor lesz többtermelés, ha a földbirtok megosztlása igazságosabbá válik, s akik földosztást, telepítést, agrárhitelt, adósvédelmet sürgetnek. Szerintünk a baj oka mélyebbenfekvő,

semhogy mindez eliminálhatná. A magyar "ugar" vagy "parlag" problémája azonos az "egyke" kérdésével. Nem a szakértelem hiánya a baj magyarázata, nem is a szociális igazságtalanság, hanem egy kollektív életuntság, amely a magyar nép egy részét elfogta. A magyar paraszt bizalmatlan a felső osztály iránt, s az az érzése, nem érdemes többet termelnie a legszükségesebbnél: vetőmagra, eleségre, adóra és a háznál elő nem állítható legszükségesebb holmira. A felesleg sorsa ismeretlen és bizonytalan, sőt gyanús szemléletében. Az az érzése, hogy megrövidítik, sőt kifosztják. Az új iskolatípust is bizalmatlanul nézi. Azt hiszi, az urak érdekében kell megtanulnia a többtermelést, a gyermekeit meg kisémmizték az új iskolával az igazi magasabb iskolából, az urakéból. Nem tanítani és képezni kellene a földműves osztályt elsősorban, hanem megvigasztalni. De ez a megvigasztalódás nem lehetséges olcsóbban, csak hogy ha a felsőbb néposztálybeli magával egyforma embernek ismeri el és kezeli az alsóbb néposztálybelit, jogait és kötelességeit igazságosan osztja meg vele. Az "egyke" sem szociális, nem is vallásos probléma. Kollektív öngyilkosság egy olyan kollektívum részéről, amely úgy érzi, nem érdemes tovább kínlódní a felemelkedés leghaloványabb reménye nélkül.

Az ipari szakoktatásról három tapasztalatunkat kell elmondanunk. Egy szöfövizsgára készülő parasztleány előre beszerzett egy könyvet az autóról, s megirtózott tőle. A könyvnek részekből az egész felé irányuló módszere zavarta meg. Mikor aztán autót kapott szeme elé, keze ügyébe és maga alá, megvilágosodott nagy nehezen az elmélet is előtte. Ez azonban nem csökkenti az eset tanulságát, mekkora harc árán sajátítják el tanoncaink gyakorlatuk mellé az elméleti alapot csak azért, mert iskoláink nem követik a magyar észjárás útját: kiindulást a szemléletből, végtelenbe vetülést s onnan ismét visszatérést a valósághoz. A másik példa egy technológiát végzett MÁV-gépgyári főfelügyelőé. Nem juthatott karrierje legfelső fokára, mert azt csak műegyetemet végzetek érhetik el. Nyugdíjazása után azonban három irányban is felfelé kezdett ívelni pályája: a gyár valóságos kultúrdiplomáciai jellegű külföldi képviselettel bízza meg, odahaza soha-nem-remélt színvonalra emeli gyára egyik társadalmi intézményét, közben városatya és országgyűlési képviselő lesz belőle. Ez is csak azért történhetett így, mert "képesítés" és "arravalóság" másképp aránylanak indogermánul, mint magyarul. Amúgy: a "mérnök" absztrakt fogalmi jegyei, ha az egyénből elvonhatók, rávezetendők a diplomájára, s ez tanúsítja az azonosságot. Emígy: ha az ember érti a mérnök dolgát, ajánlatos és szokás róla írást adni. A fontos azonban sohasem az írás, hanem a tényleges hozzáértés. Harmadik példa az újonnan divatba jött "östehetség"-eké. Ezek is azt bizonyítják, hogy a magyar alaptermészete sze-

rint autodidakta (még iskolában sem a tanórákon tanul és alkot igazán, hanem félrevonulva, eltűnődve, lelke csendességére, maga kínján). Nemcsak "őstehetség" (tehát művész), hanem "ezeremester" (technikus), polihisztor (tehát nem "szak"-műveltsége van), s azonkívül is született gavallér, született politikus és született igehirdető. Az iskola is nem összerak benne, hanem szerencsés körülmények között kibont. Kifeszlik a magyar lélek, mint bimbó tavaszi hajnalon, nem elkészül, mint valami műhelyben. Ez az ipariskolák tanulósága — az egész közoktatásügy tanulságára.

Kereskedelmi szakoktatásunk legnagyobb veszedelme, hogy a szuggesztív hatalmas példát mechanikusan lemásolja. A például szolgáló minta alapjául adva van egy sűrűn lakott, nehezen termő sovány föld, melynek hozadéka nem fedti a tényleges szükségletet. Az a gyakorlati képzés, melynek célja ilyen körülmények között teremteni egyensúlyt, a következő problémákat próbálja megoldani: Hogy kerítsünk nyersanyagot a föld alól is, és hogy bánjunk vele mennél gazdaságosabban? Hogy éljünk mennél kisebb rezssivel, hogy fegyverkezésre, beruházásra, anyagpótlásra, árucserére mennél több juthasson? Ezzel szemben nálunk adva van egy ritkán lakott, bőven termő, zsíros föld, ahol inkább az a kérdés, mitévők legyünk, hogy saját zsírunkba ne fulladjunk. Részletezve: mit tegyünk, hogy amink van a) nyakunkon ne romoljon, b) pocskéba ne menjen, c) helyes elosztást nyerjen. Az a) pont elleni hiba a rossz adminisztráció; a b) pont elleni hiba, ha akár mi pocskékolunk, akár mások meglopnak; a c) pont problémája, hogy én, a termelő is részesüljek a termelvényből, szegényeknek is jusson belőle, ami még mindig megmarad odakerülhessen, ahol tényleges szükséglet várja. Külön probléma még: a ma meg nem lévő igények felébresztése és kifejlesztése, hogy legyen kinek termelni. Nálunk van tehát, s mégis arra nevelünk, mintha nem volna. Eladni kell megtanítani a magyar termelőt és közvetítőt, a magyar hitelezőt és tőkést pedig arra, hogy a dologi hitel bővületéből kibontakozva a személyi hitel reális lehetőségeit próbálja megteremteni, hiszen tőkeszegény ország vagyunk. A jelenlegi helyzet igazán olyan, mintha a kereskedelmi szakoktatás a kolonizálás és pacifikálás első megjelenési formája volna: a hittérítő, akit nyomon követnek a kereskedelmi ügyvivő és a katonai parancsnok. Mert a mi öncélú állami voltunk nem követeli ezeket a formákat.

Tanítóképzésünk még mindig nem került fel az egyetemre. Partikuláris iskolarendszerünkre sem próbáltunk még visszatérni. Erre vonatkozólag tehát ismételjük a népről szoltunkban mondottakat az elemi oktatásra vonatkozólag.

Magyar felsőoktatás címen három kötetben kiadták az 1936. december 10—16-ig tartott felsőoktatási ankét anyagát. Ebben olvasható egy értekezés

A bölcsészeti oktatásról és a középiskolai tanárképzés reformjáról. Az értekező szerint 1933-ban megszigorították az egyetemi munkát, mindazonáltal az ifjúság dolgozik is, nem is, jár is órákra, nem is. A jelöltek nem dolgozzák át tudományszakjuk anyagát, mélyebb összefüggéseket nem is látva tanulnak be kompendiumszerű szövegeket. Orvosszerű szigorúbb szelekciót ajánl és a tudományos színvonal emelését. A szelekciót egy előkészítő ötödik évtől várja, a színvonal-emelést a szemináriumi, laboratóriumi és könyvtári munka nyújtásától és a kollokviumokba a segéderők bevonásától. A doktorátus előtt is szeretne egy vizsgát, előszigorlatot a fő- és egyik melléktárgyból egy évvel a szigorlat előtt. A tanárképző előadások szigorúan csak a középiskolai tananyaggal függjenek össze. Szerintünk ezek az intézkedések nem hatolnak a gyökerekig, tehát nem is segíthetnek a bajon. A magyar egyetemek színvonalja nem alacsonyabb a nyugatiakénál nagyobb mértékben, mint ahogy az egyetemes élet szintje aránylik Európához, nem ez a baj. Az a baj, hogy a szofokrácia és a nép közötti törés, ahogy a középosztály egész életén keresztül húzódik, itt is megvan. A professzorok visszahúzódnak fellegváraikba, mert érzik izolált, gyökerüszkadt, talajukvesztett, seregükvert helyzetüket, hogy nincs kontaktusuk az élettel. A studensek meg dezertálnak, mert nekik van kontaktusuk az élettel, hallják a jövő parancsait, s nem bírják ki az egyetemi légkört. Más vezérek után igazodnak, ezek között alig egynéhány professzor is. Az egyetemen csak a selejtes elem marad, az áldiákok, akik kihasználják a konjunktúrát és levizsgáznak.

Van-e tehát magyar észjárás szerinti egyetem és milyen? Van, fogalmi jegyeit a múltból kell összekeresgelnünk. 1. Jogilag a magyar egyetem független. Nem az állam, sem valami autonóm közösség táplálta anyagilag, hanem a "kegyes adakozók". Ez még abban az esetben is így van, ha az adakozók között fejedelmek vagy főurak vagy főpapok szerepelnek, mert ezek is tiszteletben tartották az egyetem autonómiáját, ha pedig megpróbálták elnyomni, nem működött az egyetem, vagy föld alatti életet folytatott. Hazai specialitásaink a kisiparos-mecenások, sorkosztadók, kollégiumra hagyatkozó falusi parasztok, sajátkészítésű eszközök, sajátgyűjtésű múzeum és könyvtár, rézmetsző diákok, önkéntes tűzoltók, pestis idején alakult kántus, éren-nádon lappangó pataki kollégium, Apáczai Csere János után költöző diáksereg. 2. Társadalmi eszménye a magyar egyetemnek a szabadság. Egymás mellé van benne rendelve a diákság spontán tudományos kíváncsisága és professzorátusában a szorító közlésvágy és eleven átadó képesség. Csak az a hamisítatlan helyzet, mikor a cétus fogadja és fizeti a professzorokat. (Némely helyen mai napig a szenior utalja ki a fizetéseket, ma már csak szimbolikusan, persze.) Egyetlen tekintély-

szerző professzori tulajdonság a spontán tudományos fölény. Az ifjúságnak csalhatatlan mértéke erre: tulajdon gyarapodása, ha ez elmarad, vége a tisztességnek. A magyar diák azt is igényli a kútfőtől, hogy bőséges legyen, illúziójával a kimeríthetetlenségnek. A magyar diák nem famulus, tehát nem Wagner Faust mellett, hanem a professzor önnön kételye, Lucifer, Ádám kísértője Az ember tragédiájából. Az ifjú Bolyai folytatása, tehát tagadása az öreg Bolyainak. 3. A tanítási forma nem a praelectio, hanem a colloquium, mert ez felel meg legjobban a magyar nyelv relációval jelölő mellérendeléses formájának. Ezért igényli a kimeríthetetlenséget a diák. Magyar észjárás szerint a tudás végeredménye: titok. Ha már tudja ezt a titkot a tanár, vagy már nem érdekli őt ez a titok, tudása nem igazi. Az indogermán egyetem a titok megfejtését célozza, tehát szakszerű, a magyar egyetem arról akar még jobban meggyőződni, hogy a titok valóban megfejthetetlen, ezért polihisztor. 4. A magyar egyetem filozófiai egysége nem az ignorabimus, hanem a Nirvána, csak már krisztianus megfogalmazásban. Tehát a vallás ad neki egységet, az Isten szuverenitása iránti engedelmesség. A tanár és tanítvány vitája voltaképpen őrségváltás, s e körül forog: bizony, az eddigi megoldás nem megoldás, mondja a tanár. Hátha mégis az, kételkedik a studens. 5. A tanár és tanítvány közötti viszony: személyes, nem tanszékhez kötött. A mai egyetemek diáksága nálunk legfőképpen azt fájlalja, hogy ez a nagyon emberi viszony absztrahálódott, kategorizálódott, hideg fikciává lett. A látszólag nagyon kézzelfogható, földönjáró viszony egzisztenciális gyökere az a tény, hogy egyetem csak ott lehetséges, ahol tanár és diák számára egyedüli lehetőség az együttélésben az a nyelvi viszonyulás, melyben a beszélő és közönség a telített tudós és a kíváncsi diák. Ugyanezért nem tudott ez a nyelv sem tudományos rendszerre, sem egyszer s mindenkorra érvényes definíciókká merevedni: minduntalan újra kell fogalmazni, mint a magyar jelrendszerben általában. Ugyanezért sokszor költői is ez a nyelv, mert a jelképrendszer ad hoc erőteljesebben fogalmaz. 6. Ennek megfelelő a munkaritmusa is a magyar egyetemi munkának. A professzor inkább edző, s egyetlen feladata nem a segítség, hanem a színvonal és a teljesítmény szent könyörtelenséggel való megkövetelése. 7. Nincs különbség a magyar egyetemen az "elméleti" tudósképzés és a "hasznos" gyakorlati képzés között sem. Az objektív és primitív lélek nem tűr ilyen absztrahálást, csak az "elméleti" az igazán hasznos szerinte. Sem erőltetni tudományos munkára, sem attól tiltani nem lehet senkit. Csak a komolyan folyó munka szelektál. A szellemi tevékenység minden poszton szükséges: a pontos definíciók enciklopedikus tároltsága, a jelen feladatok problémásulása és az inasévek alatt felszabadult önálló tudományos munka-

készség és munkaképesség. Az egyetem annyira exisztenciális reláció, hogy saját színvonalán alul életképtelen. 8. A magyar egyetem tehát vagy van, s akkor nem saját legszínvonalasabb, hanem egyetlen lehetséges előfordulása, vagy nincs. Azonkívül: összes fokozatain át egy és ugyanaz. A partikuláris iskolában elválik, ki való gimnáziumba, ott: ki való egyetemre. Az akadémikus rektor megtanulván az elvi látást, elvi látásra vezet másokat. A reláció lent és fent azonos: inkább meghalok, de tudni akarom, hogy az élet valóban titok, Isten-attribútuma-szerűen csodálatos. 9. A magyar egyetem alaptétele tehát: csodálatos az élet. 10. A magyar ősfoma nem a kizárólagosság, hanem a reláció. Az egyetem reformja is az lesz, ha az indogermán elemek és az objektív és primitív ázsiai elemek mellérendelése viszonyulnak benne.

Nem valószínű, hogy közoktatásügyünket szisztematikusan és metodológiai-lag lehetne és kellene megreformálni, hiszen ez nem lenne magyar észjárás szerint való, tehát sikerrel biztató sem. Nem is reform segít itt, hanem az, hogy egyre lehetetlenebb lesz a tényeket tudomásul nem venni, s egyre kötelezőbbé válik a tények miatt a valóságtisztelet. Baj sincs, hiszen 1. nem késtünk el, 2. lehetséges a nép és a szofokrácia találkozása, 3. s szofokráciánk erre hajlandó is; ahol tudatosult ez a helyzet, ott már meg is indult részéről erre nézve a szellemi munka, 4. a három nagy néptenger elnyeléssel fenyeget ugyan, s világnézeti harcaink is vannak, de mindig hasonló helyzetben voltunk, amióta Európa e pontján lakunk, s bár az oki viszony hálózatában mindig kilátástalan volt helyzetünk, a csuda relációjában mindig megsegített bennünket a magyar passzív rezisztencia szenvednitudása és a magyar bravúr sűrített életformájú akcióképessége. Ebben a "vízióban" közoktatásügyünk reformja is benne foglaltatik.

JEGYZET

"A magyar észjárás és közoktatásügyünk reformja" c. kötet 1939. június 22-én hagyta el a sajtót. A könyv a tudományos művek szokásos határait messze meghaladó visszhangot váltott ki. Ennek főleg az volt az oka, hogy a náci terjeszkedés elérte a magyar országhatárokat, és a magyarság lényegének tudatosítása elsődleges szellemi földadattá vált. Karácsony Sándor azonban azt is jól tudta, hogy az ő nyelvi elemzésekből kiinduló pszichológiai és logikai eljárása a tudományos világban egészen újszerű; ezért könyvéből még 1939-ben bő kivonatot készített, hogy azt francia nyelven jelentesse. A második világháború és az utána következő évek megakadályozták tervének megvalósulását, sőt az autoreferátum kézírata is elveszett. Az Exodus kiadó vezetőjének, Szabó Imrének 1958-ban bekövetkezett halála után iratainak egy részét húga és sógora, Erdős István hűségesen megőrizték, de a főképp üzleti papírokból álló hagyaték földolgozása csak az utóbbi időben kezdődött el. Így került elő az autoreferátum gépirata, melyet Karácsony Sándor örököseinek hozzájárulásával most közlünk.

A szövegben csupán annyit változtattunk, amennyit Karácsony műve második kiadásának előkészítésekor saját maga szükségesnek tartott, és amiről az 1985-ben megjelent második kiadás utó-

szavában beszámoltunk. "Alsónéposztály" helyett tehát nép olvasandó, "felsőosztály" helyett pedig szofokrácia. A szövegben egyszerű zárójelben a második kiadásra utaló oldalszámokat tüntettük föl. Az ismertetés az egész mű első kiadásának lényegét tartalmazza, de mivel a népiskolát tárgyaló első rész és a középiskolát taglaló második rész még főképp csak deskripciót adott, az autoreferátum az egyetemen foglalkozó terjedelmesebb harmadik részt sűríti, s az első két rövidebb fejezetre csupán utal. Ez a magyarázata annak, hogy a főcím ("A magyar észjárás") alatt csak a könyv harmadik részének címe szerepel ("A magyar szofokrácia lelki alkata és az egyetemi reform").

A tartalmi összefüggésekre a második kiadás utószavában már utaltunk, ezért itt csupán emlékeztetünk rá.

FÜGGELÉK

Hibaigazító "A magyar észjárás" 2. kiadásához (Magvető, 1985)

(A hibaigazítóban a helyes szöveget adjuk meg, ott ahol a megértés szempontjából fontos. A főszöveg és az utószó szövege esetében ez az oldalszámra és a felülről ill. alulról számított sorszámra, a szómagyarázatok esetében a betűrendre, a szövegmagyarázatok esetében a főszöveg megfelelő oldalszámára való utalással történik.)

- 14/9: erőnk,
- 15/2: megcsömölik
- 25/2: magatartástitkait.
- 30/8—7: lam-paszból
- 39/13: (bezahlet)+
- 50/7—9: A többi nyelv keretén belül megmutatkozó alanyi lélek sokkal komplikáltabb munkát végez. A magyar lélek tartalma: tárgyi, objektív; a magyar lélek munkája: egyszerű, primitív.
- 50/3—1: a másiknál, hanem más.
- 59/13: matrona
- 66/4: Ügyesbajos ember-e
- 68/3: Adhortatio mulierum⁺
- 71/6: életformáját⁺.
- 73/3—4: évszázado-kat⁺,
- 101/5: — háború utáni⁺ —
- 111/1: Föld
- 112/5: Föld
- 112/6: Napot.
- 115/10: száját és
- 122/5: utánpótlást, "...elsősorban
- 126/7: Fináczy összefoglaló dolgozatára⁺
- 127/1: Miklósy István: Nemzetnevelés-e (1919)⁺
- 152/11: panem et circenses jelszavának⁺
- 152/2: Bajos volna e sokkal
- 156/5: ubi bene ibi patria⁺
- ⁺156/3: Hátra van
- 161/2—4: Csathó Kálmán Ibolyká-ja vagy Szomaházy István vasárnapról vasárnapra megjelent "regényfolytatásai".⁺
- 166/8—9: fo-lyóiratok, Házi
- 168/10: nem lehet (A fekete kakas).
- 174/7: tudjuk⁺,
- 181/14: óratervek⁺
- 192/5—6: viszont főis-kolai
- 204/15: óvja, óvja nála,
- 205/14: "Oh! / mint / so- / vár- / gok / fény- / la- / kod / fe- / lé /."
- 208/11: mondja:
- 208/13: elbujdosása/

214/3: nem kel ő
 214/4: idén se' járt
 220/12: ábszolute
 229/10: "iszosak".
 244/2: Sinka István+/
 246/4: került, pedig
 256/2: (azonosság viszonya);
 259/9: tempus
 266/6: (Könyvcím.)+
 269/4—9: Rákosnak mezője // tőszomszédos / Pesttel,
 Pest alatt / ért össze / utasunk az esttel.
 Találkoztak pedig / egy temető mellett,
 Temetőben / új sír dombja / sötétlettel.
 De miféle / sírnak // sötétlik / ott dombja,
 Arra Miklósnak most van is nincs is gondja.
 280/13: kireméktől
 283/8: szedje más!"
 297/15: kihez áll.
 299/2: keresztbe álljon
 309/2: ha ellene álllok:
 310/8: ROSEGGER+;
 312/11: tát' hören.
 313/8: "anzünden"
 314/1—2: Kap-pe
 318/8: Ügyes-bajos ember-ének
 327/11: sorok, mellérendelő
 331/1: parlando-rubato
 336/12—13: a "másik fél"-rekompensáló
 339/10: regáleváltságot+
 344/10: volt magyar
 353/9: sine ira et studio+
 367/3: Nap
 377/4: turáni-lovas-ivadékokra
 380/5: tót lesz+).
 391/7: édesanyámnál
 396/3—2: alkalmazottja (Töviskes látogatóban).
 406/2: tartózkodhatnom.
 416/2: faciebant."
 423/10—11: eredményeibe, mennél
 428/13: mikor a megszállt
 428/14: kezdte dolgozatát
 430/13: adni saját
 432/5: consequens
 436/5: helyzetem?
 440/13: tárgyakat
 441/5: Közoktatásügyi
 444/7: bosszús-nekikeseredettnek,
 448/9: ismeretanyagon
 452/2: tanulmányt
 454/8: hiába mutatják
 461/9: aziatizmusa
 464/7: absztrakcióra-hajlás
 466/12: Sinka István+
 471/1: "Ceterum censeo..."+"
 476/2: egyetemi professzornak is volt vagy van ilyen
 477/6: nincs krízisről
 485/3: collegium+,

497/11: melyek
497/12: fennállnak.

511/11–12: a 'magyar mellérendelő elv' tételének
517/5: megjelenő A magyar -
517/5: 254. o.
522/2: százmillió más lélekre is érvényes" (210. ill. 364. o.).
522/13: emezek is kelet-európai
525/9: Mährisch-
527/8: transzcendensre nevelés
529/10: alsónéposztály
529/6: felsőosztály
530/4: Az Exodus Almanachjában közzétette

a cappella (ol.): énekes zene hangszeres kíséret nélkül
ad hoc (lat.): alkalmi, egy alkalmi célra
a limine (lat.): kezdettől, már eleve
celeritas (lat.): sebesség
conditio sine qua non (lat.): elengedhetetlen feltétel
consecutio temporum (lat.): az igeidők egymástól való függése
dativus (lat.): részeshatározó eset (-nak, -nek)
de facto (lat.): valóban, ténylegesen
imponderabilia (lat.), imponderabiliák: nem mérhető, nem érzékelhető tényezők
incidentaliter (lat.): esetlegesen
indicativus (lat.), indikatívusz: kijelentő mód
iners (lat.): tétlen, tehetetlen
in statu nascendi
izometrikus: azonos méretű (sorok)
nyulja:
penicillus: eredetileg íróecset, toll, majd tollkés
punctum saliens (lat.): ugrópont, döntő mozzanat
revival (ang.): újjászületés, -ébredés
tellurium (lat.)

39: — "Peczólt" (bezahlet): német "bezahlen" = fizetni, megfizetni
71: törzsfőnökét
101: — háború utáni: az I. világháború utáni
126: Fraknói Vilmos (1843–1921)
128: — Imre Sándor: pedagógus, egyetemi tanár; ld. Utószó
129: — Mitrovics Gyula: debreceni pedagógusprofesszor; ld. Utószó
152: — az ezüstkor panem et circenses jelszava: "ezüstkor" a római történelemben az augustus-i aranykor elmúltja utáni idő; "panem et circenses" (lat.): kenyeret és cirkuszt
156: — ubi bene ibi patria (lat.): ahol jó, ott a haza
159: cabaret-ek
181: — óraterv: mai szóhasználat szerint: óravázlat
212: anthropú-ja
213: Caesar
214: szexuológiai: jelentéstani
244: — Áprily
— Stammwort, később Stammsilbe is
245: — a mondat
246: — Ruislinnun

- 254: A Jóna ördöge
 266: — a példák az eredetiben hiányoznak
 288: — Ich bin
 304: Igen gazdag ember hírében állt.
 308: — Die Wette
 309: — stare,
 312: prasseln tät' hören.
 314: doch eine neue Kappe ansetzen.
 339: — regáleválttság: a földesúri és egyéb kiváltságokba átengedett — nem országos — regálék (királyi haszonvételek) megszüntetéséért fizetett válttság ill. kártérítés
 353: — sine ira et studio (lat.): harag és elfogultság nélkül; Tacitus (kb. 55–117) történetírói elve
 367: Difficillime
 scribere:
 368: Kóvel: Kovel' ukrajnai város, első világháborús hadszíntér
 380: (Čueš)
 385: Makkai Sándor (1890–1951)
 437: — Herbart–Ziller
 — élménypedagógia
 441: diathéké
 471: ceterum censeo (lat.): egyébként úgy vélem...; az idősebb Cato (i. e. 234–149) nyomán elterjedt fordulat
 485: — tres faciunt collegium (lat.): hárman már testületet alkotnak; Neratius Priscus (100 körül) jogtudósnak tulajdonított elv

L. L. F.

TÁJÉKOZÓDÁS

A MAGYAR FILOZÓFIA ESZMÉI ÉS HISTORIOGRÁFIAI ALAPJAI

A filozófiai elmaradottság kérdése
és hatása a filozófiatörténettel való foglalkozásra*

Larry Steindler

A) A MAGYAR MINT TUDOMÁNYOS NYELV:
APÁCZAI CSERE JÁNOS ÉS SARTORI BERNÁT

Az önállóság kivívására irányuló tudománypolitikai törekvések során az önálló teljesítmény lényeges feltétele az országban beszélt nyelv használata. Különösen érvényes ez a magyar körülményekre, hiszen itt a latinon kívül olyan nyelv állt rendelkezésre, amely, a kezdeti keveredés ellenére, sem latin elemeket nem tartalmazott, sem a szomszédos országok nyelvével nem volt semminémű rokonságban. Ezért sokáig minden magyar nyelvű tudományos mű írására tett kísérlet föltűnőnek számított, maga a szerző is jelentős teljesítménynek nyilvánította.

"Magyar Encyclopaedia" című művének latin előszavában Apáczai Csere megindokolja, miért nem ér föl a magyarok műveltsége más országokéval: "... egyes könyvekkel bővítködnék, melyekben a magok nyelvöken mindenféle tudományok megirattak ... kétségkívül ..., hogy az oly szerencsétlen nép, melyre a tudományok csak idegen nyelv által szivárgódnak..."¹ Apáczai Csere nem kevesebbet állít, mint hogy a kutatás jelentősen leegyszerűsödik azok számára, akik tudományos stúdiumuk érdekében nincsenek ráutalva idegen nyelvek elsajátítására. Ezért méltatja Gázai Theodórosz fordítói tevékenységét is, amikor hosszú passzusokat idéz Arisztotelész "De animalibus" című műve általa készített fordításának előszavából.² Theodórosz szavaiból merít bátorságot következtetéséhez: "Ha szabad volt, sőt hasznos is, hogy egy görög nemzetből

*A szerző Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung c. könyve "B." része II. fejezetének átdolgozott, rövidített változata (Alber, Freiburg-München 1988, 80-155. o.).

¹Apáczai Csere János: "Magyar Encyclopaedia. Az az, Minden igaz és hasznos Böltségségnek szép rendbe foglalása és Magyar nyelven világra bocsátása. Apatzai Csere Janos által...", Utrecht 1653; utánnymásban is, Arató Ferenc jegyzeteivel, Budapest 1975; idézve az előszó különnyomata alapján: Magyar gondolkodók, 17. század (szerk. Tarnóc Márton), Budapest 1979, 656-678. o., idézet: 659. o.

²Előszőr: Róma 1475.

eredett tudós ember a deák nyelvben ezt merészelte, bizonyára nékem, született magyarnak, az anyám tejével szoptott nyelvre nézve nemcsak szabad, hanem szükséges is azont cselekednem."³

Aligha térnek el jelentősen annak a kerekén százhusz évvel későbbi "kísérletnek" már magyarul írott előzetes és utólagos megjegyzései sem, amely célul tűzte ki, hogy magyarul fogalmaz meg tudományos gondolatokat. Abban a korban, amikor a "filozófia" fogalma Magyarországon még az Artesen alapuló oktatásból adódóan a "tudomány" tágabban értelmezett jelentését hordozta, szemben a három klasszikus tudományszakkal, Sartori Bernát kijelenti, hogy először "deák nyelven", azaz latinul akarta megírni "A bölcsesség szeretésének tudományá"-t. Sartori hallott azonban, mint írja, más nemzetek tudósainak szorgalmáról, amellyel azok "a' Filozófiát tulajdon nyelvekre fordították, másoknak álmélkodásával ditsiretesen tanították, 's azzal mind nyelveknek terjedését gyarapították..."⁴ Ám a honi helyzet más volt. A magyaroknak "...tulajdon fiait el-hagyván szueletet... nyelveket, a' kuelsoe nyelveken kapkodnak, mervén állítani: hogy a' Magyar Nyelv sovány, magtalan és a' jeles tudományok megtanulására elégtelen..."⁵ Ezért dicsekszik azzal utólagos megjegyzésében Sartori, hogy néhány kérdést nyitva hagyott honfitársai ösztönzésére: bárcsak követnék őt egy "magyar filozófia" hasonló műveivel: "Mivel a' Deák nyelven-való Filozófia-is nem vala kezdetében olly boev, hanem fokoknak okoskodásaiból uedoevel szuentelen szaporodott, én ebben szerentsnek tartom magamat: hogy a' jég-toerést el-kezdhettem."⁶ A minorita oktató Sartori úttörő szelleme semmiben nem különbözik elődjének, Apáczai Csereinek buzgalmától. Sartori műve skolasztikus szellemben íródott, és feltehetőleg nem is átfogó enciklopédiának tervezte, hanem sokkal inkább oktatási célokra szánhatta.⁷ Ezért — különösen Csere teljesítményével összehasonlítva — kísértést érezhetünk, hogy kijelentsük: itt csupán az anyanyelv tudományos célokra való gyakorlati kipróbálásáról lehet szó. Apáczai Csere ugyanis mindenekelőtt kora tudományának csúcsával kívánta az olvasót megismertetni. Mind Apáczai, mind Sartori fontos információkkal szolgál annak a

³Apáczai Csere János, i. m. 661. o.

⁴Sartori Bernard: Magyar nyelven filozófia. Az az: A bölcsesség szeretésének tudományából némelly jelesebb kérdések. Mellyeket sok hiteles bölcsesség szeretése tudományát tanítóknak írásból s könyveiből, egybe szedegetett, és tanított; mostanába pedig a magyar nemzetnek kedvéért Sartori Bernard ki-botsátott, Eger 1772, X. o.

⁵Uo. XI sk. o.

⁶Uo. 282. o.

⁷Vö. Monay Ferenc: Adatok a magyarországi és erdélyi minoriták irodalmi munkásságáról, Róma 1953.

magyar tudományos terminológiának egykorú állapotáról, amelyre azután későbbi művek mindig újra visszanyúltak. Az enciklopedikus forma választásán kívül Apáczai és Sartori tevékenységében közös az eladdig latinul hagyományozott tudományos tartalmak részben nyelverteremtő magyarítása.

Az emigrációban élő Rákóczi Ferenc udvari kancelláriájában működő Kiss István már 1730-ban írt magyar nyelven egy művelődéstörténeti szempontból figyelemre méltó értekezést. Ez voltaképpen erkölcsi tanítás, címe: "Magyar Phylosophya", mely nyilvánvalóan tudományos jellegét hivatott hangsúlyozni. A történész Thaly Kálmán először erre az Alexander Bernát által 1907-ben kiadott kéziratra utalt.⁸ A mű három részre, logikára, fizikára és metafizikára tagolódik, ám tartalmában nem felel meg e témáknak. Alexander ezért joggal véli, hogy csak "külsőleg" van három részre osztva. Minthogy mind az egyéni erkölcs, mind az állam- és társadalmi élet témája végighúzódik az egész értekezésen, ezért szerinte nincs különbség a három rész között. Alexander illusztrációképpen felsorolja a mindenkori fő fejezetek, a logika, a fizika és a metafizika kiinduló téziseit: "Valaki közjót keres..., magános... jóra ne is nézzen... Vezér nélkül az ország meg nem állhat... A kivel egyezni akarsz, ne könnyen tagadj meg valamit tőle."⁹ A címtől való eltérések alapján Alexander erre a következtetésre jut: "Ha a szerzőt meg akarjuk érteni, teljesen mellőznünk kell a mű czimezését és szakaszokra osztását, mint a mikkel a szerző kifürkészhetetlen célból ámitani akarta a leíró vagy más valakit..."¹⁰ Alexandernek igaza van, amikor az írás egészének jobb megértése érdekében nem tulajdonít különösebb jelentőséget a fejezetcímeknek, s ezzel tanúbizonyságát adja ama filológusi elővigyázatosságnak, amely inkább lemond a szöveg értelmezéséről, semmint hogy téves magyarázatot adjon. A Kiss által használt filozófiafogalom nézetünk szerint nem valamiféle szigorú értelemben vett tudományos rendszert takar, hanem — a XVIII. században még az arisztotelészi fölfogás jegyében — egy tényálladék általános nézőpontjait. A "Magyar Phylosophya" cím pedig következőképpen annyit jelent, mint "magyar bölcsesség", melynek általános érvényét az említett diszciplínákra való fölosztás hivatott még nyomatékosabbá tenni. Kiss föltehetőleg azért ékeskedett a filozófia "idegen tollaival", mert már egy olyan világi írás

⁸Kiss István: "Magyar Phylosophya. XII. Részben...", 1730. Irattam György Deákkal Irátiában Rodosztón, in: A Kisfaludy-Társaság Évtapjai, Új folyam, 41. kötet, Budapest 1907, 189–234. o.

⁹Alexander Bernát: "Magyar Filozófia Rodostóban", in: A Kisfaludy-Társaság Évtapjai, Új folyam, 44. kötet, Budapest 1907, 98–105. o., idézet: 99. o.

¹⁰Uo.

is, amely meghaladta a pusztá történetírást, a kor kelet-európai viszonyai között rendkívülinek számított.

Alexander megpróbálja megvilágítani az írás keletkezésének körülményeit, és csodálkozik, hogy nem esik említés Magyarország egykorú politikai viszonyairól vagy az erdélyi hazától távol eső rodostói (ma Tekirdağ) fejedelmi kastély életéről. Alexander ezt azzal a tárgyilagossággal magyarázza, amellyel Kiss lényegében nagy meghatottsággal írt szövegét akarta fogalmazni. Valójában a saját helyzetére vonatkozó célzásainak Kiss a görög és római történelemből vett példákkal igyekszik általános jelleget kölcsönözni. Alexander utalása a szöveg tárgyilagosságára és Kissnek az ókori történelemből vett példái megengedik azt a feltevést, hogy részben az udvarnál átélt száműzetés-állapotból adódóan, részben fejedelme, Rákóczi Ferenc helyzete okán, aki a távollétében megkötött szatmári béke miatt is mellőzöttek tudhatta magát, Kiss arra érzett ösztönzést, hogy az értekezést éppen ebben a formában és ezekkel a címekkel írja meg. Alexander kitér a mű keletkezéstörténetének efféle mérlegelése elől, mindazonáltal figyelemre méltóan önállónak tartja a korán használt nemzeti nyelv stílusát, és nincs kétsége a leírtak eredetisége iránt.¹¹

Kiss eredetiségére és nem teljesen nem-filozofikus gondolkodásmódjára nézve érdemesnek látszik példaként fölhoznunk egyik etikai tételét. A "Fizika" című főfejezet tizedik részében kijelenti: "Nem jó minden tehetséget véghez vinni."¹² Nyilvánvalóan a "principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda" elsősorban teoretikus gazdaságossági elvét alkalmazza a gyakorlatra, és elkészíti a cselekvési lehetőségek tézisére vonatkozó táblázatát.¹³

Nem jó	Cselekedni, vizsgálni, mondani, hinni, adni, ítelni.	Mindent az mint Mindent	tehetcz, tudcz, nem tudcz, hallaszsz, birsz, látcz.	Mert	kevélység, felettébb való, szemfűlség, bolondság, leventség, tékozlás, vakmerőség.
--------	---	----------------------------	--	------	--

A vallásos-misztikus attitűdöt tekintetbe véve, valószínűleg szerepet játszik itt az epikureus ataraxia-gondolat is. A cselekedetek listája meglehetősen önkényesen van összeállítva, lényeges mindennapi cselekedeteket foglal

¹¹Vö. uo. 102 sk. o.

¹²Kiss István, i. m. 208. o.

¹³Uo. 209. o.

azonban magába, s ezzel közelebbről meghatározza az ataraxia-gondolatot. Az említett okok, amelyek miatt Kiss a cselekedetek kerülését vagy korlátozását ajánlja, számukat illetően is megfelelnek a hét főbűnnek (kevélység, irigység, paráznaság, fősვნყenség, mértéktelenség, harag, restség), melyek közül az elsőt szemelláthatóan át is vette a szerző. Kiss számára azonban inkább az ártalmatlan emberi vétkek, illetve gyarlóságok kerüléséről van szó. Ezért az a tetszőlegesség, amellyel valószínű kombinációk előállíthatók, nem valóságos intésekre, hanem gyakorlati életszabályokra utal, ahogy ez a korai felvilágosodás idején szokás volt. Egyébként ez a módszer — cselekvési minták kialakítása táblázat alapján — az "Ars magná"-ra vagy arra a "lullusi művészet"-re emlékeztet, amellyel Raymundus Lullus kívánt az igazság megismeréséhez transzcendentáliák és univerzáliák kombinációja révén hozzásegíteni. Ezt a módszert Magyarországon már a XVI. században alkalmazta Likai Skalic Pál, Németországban pedig a XVII. században Athanasius Kircher.

Hogy azokat az etikai megfontolásokat, amelyek elvek táblázatszerű fölállításában nyilvánulnak meg, Kiss miért magyar tudományként fogja föl, ahelyett, hogy csupán "filozófiá"-nak nevezné őket — az éppoly kevéssé deríthető ki bizonyosan, mint az, hogy miért hiányzik éppen e diszciplína a fejezetcímek közül, vagy hogy mire vélhető tulajdonképpen cím és tartalom össze nem illő volta. Mindezek az összeviesszágok abból a szándékból erednek, hogy a szerző — az egykorú politikai valósággal szemben tanúsított minden távolságtartása mellett — Magyarországhoz kívánt szólni értekezésével. Feltehetőleg úgy véli, az államvezetés művészetének és a társadalmi életnek közkinccsé kell válnia, hogy ne csak a tudomány, de a Magyarországon élő ember ügye is legyen. Ez az érthető kívánság nem utolsósorban a fejedelem megücsült politikájából származhat.

Apáczai Csere után kereken kétszáz évvel sem szűnt még meg a nemzeti nyelvű tudomány hasznosságának hangoztatása. A filozófiával kapcsolatban például a szlovák Vandrák András nemzeti nyelvű tudományba vetette reményét, amikor, miként tanárának, Friesnek írt levelében is említi, írásaival támogatni szeretné a magyar nyelvet.¹⁴ Korai műveit — valószínűleg pedagógiai okokból — kétségtelenül mégis két nyelven, magyarul és latinul adja ki.¹⁵

¹⁴Vandrák 1841. június 1-i levelében a következőket írja Friesnek: "Én a magam részéről kész vagyok, ahogy már kezdetben is tettem, akár mindent magyarul előadni; de hogy a nem magyar tanulók se szenvedjenek hátrányt, úgy vélem elkerülhetni a Szkyllát és Kharybdiszt, ha kézikönyveimet jóakarattal két nyelvűnek számom, úgy hogy az egyik nyelv magyarázza és kiegészítse a másikat... Már is kész így a pszichológia... Kettős cél lebeg a szemem előtt, először a magyar nyelv, azután pedig, hogy a szakszerű filológiát elterjesszem..."

¹⁵Vö. Vandrák András: Lelkileges embertan vagy is Psychikai Anthropologia — Enchiridion Anthropologiae psychicae..., Eperjes, 1841; uő: A filozófiai etika elemei, Lőcs 1842. Továbbá uő:

B) A HAZAI FILOZÓFIATÖRTÉNET MINT A SAJÁT HELYZET MEGHATÁROZÁSA
RUSZEK JÓZSEFNÉL ÉS ALMÁSI BALOGH PÁLNÁL

Az ismert elméletek hazai recepciójának filozófiatörténeti témájával először Ruszek József foglalkozott. Műve 1812-ben jelent meg teljes formájában. Első része ismeretelméleti-metafizikai tartalmú értekezést foglal magában, a második enciklopédiát, a harmadik pedig filozófiatörténetet. Ajánlásában szól azokról az indítékokról, amelyek munkára ösztönözték: "A Filozófiának ezen bevezető, 's előljáró Értekezéseinek nevezett Része, mellyet nálom egyenessen a' Hazaszeretete szült, nyelvünk ügye érelt, 's mások biztatási neveltek, a' TE gyámolító Bőkezüséged által Nagy Tiszteletű buzgó Hazafi'".¹⁶ Ruszek a filológia egy jótállójának megnevezésével nyomatékosan utal a nyelv és a nyelvhasználat szerepére. Ez mutatja, milyen figyelemre méltó volt még a XIX. század elején egy magyar nyelvű tudományos közlemény.

Tudatában a nemzeti nyelvű tudomány érdekében végzett teljesítményének, Ruszek hevesen ellenezte a nyelvújítás mozgalmát. Közreműködött egy irat kiadásában, amely az ortológusok, azaz a tradicionalisták szellemében mindenekelőtt Kazinczy ellen irányult. Ez a gúnyirat névtelenül jelent meg "Mondolat" címmel, amely a neológusok nem túl szerencsés szóalkotásának mintájára a "vélemény" jelentését követi, és amely, ilyen összefüggésben, nem minden ironia nélkül értendő.¹⁷ Az irat szellemesen "...utánozza a neológia keresett stílusát, de annyiban igazságtalan, hogy nem tesz különbséget Kazinczy és ama szófaragók közt, kiket Kazinczy is hibáztatott".¹⁸ Különösen a címlapon látható tiszteletlen illusztráció izgatta fel a kedélyeket, amelyen Kazinczy egy számár hátán lovagol a Helikon felé, és valószínűleg ennek tudható be az irat rendkívüli ismertsége is. Még 1899-ben is megtaláljuk a "Mondolat" címszót Ballagi Mór szótárában azzal a magyarázattal, hogy egy híres "gyalázkodó írás" neve.¹⁹

Elemi logika, Eperjes 1844, 2. átdolgozott kiadás, melyek címe Tiszta logika felgymsiumi tanulók számára, Eperjes 1861 (csak magyar nyelven).

¹⁶Ruszek József, i. m. III. o.

¹⁷Vö. Turi Polgár István szócikkével ("Felelet a Mondolatra néhai Bohógyi Gedeon Urnak"), in: Kindlers Literatur Lexikon, 25 Bde., IX. kötet, München 1974, 3477. o.

¹⁸"Mondolat" szócikk, in: Révai Nagy Lexikona, XIII. kötet, Budapest 1915, 857 sk. o.

¹⁹Ballagi, Moritz: Schul- und Reise-Taschenwörterbuch des Ungarischen, 19. kiadás, Budapest 1899. — Balassa Gábor, magyar színművész szíves szóbeli közléséből értesültem róla, hogy a "Zafir-czenczy" gúnynév szójáték, amely a család- és keresztnév kontaminációján alapul; a költő cirádás, "zafirszerű" nyelvvel érdemelte ki, s ebben a formában még a köznyelvben is elterjedt. Kazinczy nyelvéhez vö.: Eva Martins: "Studien zur Frage der linguistischen Interferenz, Lehprägungen in der Sprache von Franz von Kazinczy (1759–1831)", Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Hungarica Stockholmensis, 2. kötet, Stockholm 1970.

Még ha a vita intenzitása felülmúlja is a kérdés tényleges súlyát, hogy ugyanis a gondolatok kifejezésének mely módját kell előnyben részesíteni, mindazonáltal Ruszek közreműködése a "Mondolat" kiadásában említésre méltó. A konzervatívokhoz való csatlakozás mint nyelvpolitikai tett, egybevág a katolikus tudós ama filozófiai törekvésével is, hogy a wolffi filozófiát összeegyeztesse a Magyarországon addig töretlen skolasztikus hagyománnyal.²⁰

Különös figyelmet érdemel Ruszek leírása hazájának a különböző külföldi filozófiai álláspontokkal való érintkezéséről. A trilógia filozófiatörténeti részében a magyarországi filozófiáról szóló terjedelmes fejezethez írott bevezetője rögzíti a hazai tudomány elmaradottságát, majd kijelöli az őt megillető helyet: "Meg adván eddig az Idegeneknek, mint Vendégeknek az illő Tiszteletet", írja a már ismertetett általános filozófiatörténetről, "...végre már áldott Hazánkru! is... szólhatunk; melly annyi sok balesetek... lévén majd mindég ki téve, lehetséges ugyan nem volt, hogy vérmes Magyarjainak a' Tudományoknak, 'kivált Filozofiának kimivelésében is, a' ...Dütsőségnek szinte azon kellő tetejére jussanak, a' hová diadalmas Fegyverök által nyitottak... útát már kezdettől fogva magoknak..."²¹ Ezek szerint a magyarok, bár tehetségük szerint "diadalmasak", ám voltaképpen az ellenséges túlerő vagy a hosszan tartó megszállások balszerencsés körülményeinek áldozatai. A tudomány területén mégis sikerült legalább annak elejét venni, "...hogya... maradnának ippen olly igen igen messzire mások után". Sőt, Ruszek tudománypolitikai nyereségként értékeli az új szellemi magatartásokkal szemben érvényesülő, az elmaradottsággal együtt járó védettséget: "...ha Tudóssaink a' tudományos Lázittásokru!, 's ama' észvesztő filozofusi újjításokru! nem lettek is, hála az Egeknek, soha nevezetesekké: de azoknak jó Rése mégis leg alább, az ő józan választása, és meg üllepedett gondolkodás módja miatt, mindig számot tarthat az igazságos Ditséretre."²² Ezzel a tétellel Ruszek azt a nézetet képviseli, hogy a tudományban nem a népszerű hatások, a lenyűgöző újítások, hanem az alapos tényismeret és az ennek megfelelő elméletek a fontosak. Összehasonlítva a külföldi "tudományos Lázittások"-kal, amelyeken a szerző az azonosságfilozófiát érti, a magyar tudomány meglehetősen szerénynek látszik. Ezért az elmaradottság a maga komplexitásában éppenséggel pozitívan értelmeződik át. A "válogatás" előadásmódja egyébként jellemző a magyar kutatás helyzetére, és szemmel láthatóan egyfajta ek-

²⁰Vö. Kornis Gyula: A magyar philosophia fejlődése és az akadémia, Budapest 1926, 14. o.

²¹Ruszek József, i. m. (hozzácsatolt harmadik rész), A' filozófiának rövid historiája, Weszprém 1811, 339. o.

²²Uo.

lekticizmust eredményez, amelyet Ruszek az ismeretek iskolás művelésével együtt gyümölcsözőnek tart. E nézetét a hazai tudományszervezés történetének részletes ismertetésével igazolja: az szolgál számára a filozófiatörténet médiumaként.

Az elmaradottság problémáját Ruszek olyan történetfilozófiai józansággal tárgyalja, ami semmiképpen nem kezeli a fejlődésben mindig is elmaradott kulturális jelenségeként a hazai tudományt, hanem tekintetbe veszi a kialakulásának kerekén kétszáz éve során megfigyelhető finom különbségeket. A "beszélő címek", azaz az egymásba kapcsolódó szakasz-címek, mint barokk maradvány, meglehetősen világosan fejezik ki ezt a történetfilozófiai indítást.²³

A filozófiatörténet ilyesfajta történetfilozófiai szemléletmódjának háttere előtt érthetővé válik a filozófiai rendszerek hazai befogadásmódjának fejlődésével kapcsolatos némely megfontolás. A szerzőt az a kérdés foglalkoztatja, vajon "idejében" sikerült-e lépést tartani ezzel vagy azzal a gondolattal a külföldi tudományhoz képest. Véleménye szerint ezért például Oláh Miklós korának nagy erőfeszítései a XVIII. század közepén, jóllehet nem maradtak terméketlenek, "... de azoknak kellő virágzását még is, holmi viszontagságok majd mindég hátráltották..."²⁴ Mária Terézia békés uralkodása valószínűleg ösztönzően hatott a tudomány fejlődésére. A filozófia Magyarországon szokásos módszerei például még a XVIII. század elején is az arisztotelianizmusra vagy a karteizianizmusra kotlározódtak. Ennek ellenére időben ismertté válhattak Leibniz, Wolff és Newton tanai, mivel Mária Terézia uralkodása alatt már a tankönyvekben is tekintetbe vették az odavágó újításokat.²⁵

Bár az elmaradottság témáját igen kiemelten taglalja, Ruszek egészében véve derűlátóan ítéli meg a magyaroknak a tudomány recepciójára irányuló törekvéseit. Mi több, a tudományos haladás magától értetődő megtorpanását, viszontagságait egyenesen a filozófiatörténet sajátosságának tartja. Ezért látszik különösen jelentősnek a filozófiai elmaradottság témája és a filozó-

²³Uo. 387. o.:

"66. § 'S kivált Magyar Országban
67. § Hol kezdtek ugyan a' XIV. és
XV. században, mint másutt,
virágozni a' Tudományok
68. § Hanem az utánna követke-
zett viszontagságok Kárát
69. § Isak a' későbbi üdők kezd-
ték helyre hozni"

²⁴Uo. 363. o.

²⁵Vö. uo. 363 és 366. o.

fiatörténetírás — elsőként Almási Balogh Pál felvetette — összekapcsolásának ez az előzetes értelmezése.

Balogh filozófiatörténete voltaképpen a Magyar Tudományos Akadémia pályázati kérdésére adott válasz. A pályázatot 1831-ben írták ki és a következőképpen hangzott: "Tudományos művelődésünk története időszakonként mit terjeszt eléinkbe a' philosophia állapotja iránt; és tekintvén a' philosophiát, miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némelly nemzeteknél?"²⁶ Ha németországi párhuzamot keresünk, a magyar kérdés a Porosz Tudományos Akadémia 1796-ban, illetve 1797-ben feltett kérdésére emlékeztet: "Nem véve figyelembe minden tudománynak az újabb időkben bekövetkezett bővülését és helyesbédését, az újabb nemzetek mely tudományokban és azok mely részeiben húzhatnak hasznot mégis régi nemzetek viszonyainak történelmi ismeretéből és vizsgálataból? És miféle haszon ez?"²⁷ A régiek teljesítményéről és azoknak a kortársak számára való jelentőségéről kialakított vélemények természetesen hasonló mértékben megoszlottak a két díjazott, Tiedemann és Jenisch között, mint ahogy a Perrault "Parallèle" című műve körüli egykori francia vitában. Csakhogy a német vita homlokterében már nem az esztétikai-irodalmi, hanem filozófiai szempont állt.²⁸ Minthogy ezenkívül a régiek ismeretéről, azaz recepciójáról volt szó, "nyilvánvalónak" tűnik, "hogyan egy ilyen téma és az erre készült pályaművek nem lebecsülendő lökést adhattak a filozófia történeti tanulmányozására".²⁹ A külföldi és különösen a német akadémiai tevékenység ismeretében így nincs mit csodálkozni rajta, ha a magyar kérdésföltetés a berlini pályázati felhívás folytatásának vagy pusztán módosításának hat. Szerepet játszik még itt, mint Kornis Gyula véli, a historizmusnak Magyarországra gyakorolt hatása is.³⁰ Noha az elmaradottság témája — a német kérdésváltozathoz képest — hangsúlyeltolódást jelent, ez azonban az akadémikus haladásgondolat közös háttere előtt aligha jelent nagy különbséget.

²⁶Az említett formulázás Balogh munkájának teljes címében is ott található: "Almási Balogh Pál Felelete ezen kérdésre: Minthogy a' philosophia' minden ágának kifejtése 's hazánkban terjesztése leginkább az által eszközölhető: ha nemzeti íróink a' philosophiára nézve szüntelen szemök előtt tartják, milly sikerrel dolgoznak elődeik, vagy miben 's mi okra nézve maradának hátra", Philosophiai Pályamunkák, kiadja a Magyar Tudós Társaság, I. köt., Buda 1835.

²⁷Idézve Dietrich Tiedemann válasza alapján; vö. Lutz Geldsetzer: Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert, Meisenheim am Glan 1968, 31. o.

²⁸Francia nézőpontból erre vonatkozólag Fréret mutat rá, hogy "a Querelle des Anciens et des modernes csak a szónokokat és költőket illetően döntött az újabb mellett, nem pedig a filozófusokat illetően (...)" — Geldsetzer, uo. 32. o., 28. jegyzet.

²⁹Uo. 31. o.

³⁰Kornis Gyula: A magyar philosophia fejlődése és az akadémia, i. k., 9. o.

Az antikok példaszerűségére vonatkozó prioritás-kérdést Magyarországon az elmaradottság okait firtató kérdés prioritása szorította ki, mivel a nemzeti művelődés előrehaladását kerülő nélkül a megfontolások céljának nyilvánították. Ez azonban nem jelenti azt, hogy válaszában Balogh megkérdőjelezte volna az antikok példaszerűségét. Egy sor olyan országot említ, ahol a külső viszonyok kedvezően hatottak a tudományra és a művelődésre. Az "újabb" népek mellett a görögöknek és a rómaiaknak is partikuláris példaszerűséget tulajdonít tehát bizonyos általa felsorolt viszonyokat illetően.³¹ Az a körülmény, hogy Hetényi, Balogh riválisa, nem sokkal később föltétlen példaszerűséget lát a görög kultúrában, következésképpen közvetlen összehasonlíthatóságra hívja föl a figyelmet, jelzi, milyen fontos volt ez a probléma a magyar pályázati kérdésben is.

Egy nagyszabású filozófiatörténeti vázlat után az ötödik fejezetben Balogh kifejti, melyek "A" philosophiai műveltség hátramaradásának okai Magyarországon".³² Elengedhetetlen föltételnek tartja, hogy a nemzeteket a maguk sajátosságaiban értsük meg, ugyanis a szellemi kultúra kialakulásáért mind a klíma és a földrajzi helyzet, mind pedig a civilizációs viszonyok, vagyis az alkotmány felelősek. Ezeket a szempontokat az ókori Görögország viszonyaira alkalmazva, Balogh a szellemi kultúra kialakulásának két fő kritériumát tárja föl, amelyek az alkotmányban testet öltött szabadságban, illetve a hatalomban és a gazdagságban állnak. E föltételek országonként és történetileg változatos viszonyának művelődéstörténeti vázlatát egy a tudomány és filozófia haladásának föltételeit leíró fölsorolás követi. Az említett fő befolyási tényezőkön kívül szót ejt még itt a nemzeti nyelvről, magáról a művelődésügyről és a tartós béke minden ország számára kívánatos állapotáról, továbbá ezeknek a szellemi kultúra kialakulásában betöltött helyiértékére vonatkozó alapos és példákkal gazdagon alátámasztott megfontolásokat hoz föl. A pályázati mű záradéka a magyar államszervezet és művelődésügy olyan jelenségeinek fölsorolását tartalmazza, melyek meggátolták az önálló filozófia létrejöttének föltételeit.

Már a "Tudományos művelődésünk történeté"-re vonatkozó pályázati kérdés megfogalmazása is egyfajta történelmi leltár készítését ajánlotta a haladás problémájának elemzésére. Annál meglepőbb ezért, hogy a Balogh által benyújtott filozófiatörténet nem elégítette ki a kérdéshez fűzött várakozásokat: "Kállay, Szalay, Szilasy rendes tagok és bírálók véleménye átaljában talál-

³¹Vö. Almási Balogh Pál, i. m. 151 sk. o.

³²Uo. 147—190. o.

kozott abban, hogy egyik felelet sem tökéletesen kielégítő."³³ Balogh munkáját különösen Kállay fogadta kritikusan. Ez mind Döbrentének a pályaművek első kötetéhez írott előszavában kivonatossan közölt szakvéleményében, mind pedig ugyanennek a szélesebb nyilvánosság számára valószínűleg átdolgozott, teljes változatában megmutatkozik. A történész Kállay mindenekelőtt azt kifogásolta, hogy az elmaradottság megnevezett okainak további visszavezetését elmulasztotta a szerző. Ezek az okok Balogh szerint a polgári szabadságjogok és az állam erejének hiánya, az általános szegénység, a nemzeti nyelv elhanyagolása és a hazai nevelésügy fogyatékos volta. Az említett okokat Kállay közhelynek tartja, egy filozófustól és tudóstól inkább azt várta volna, "... hogy történeteinkből, országunk fekvéséből, alkotmányunk' alakulásából, huzamos tanulmány, helyes összehasonlítás útján idézze elő napfényre a' mélyen elrejtett okokat... Épen philosophiai állapotunk' e' tünetényeit, u. m. az előítéletek, nyelvvel nem gondolás, szegénység, nevelésbeli hiánjak' származásait kellett volna történetünk' fonalából egymás után folyólag' fokanként kimagyarázni; mert a' társaság kérdése azért volt, hogy tudjuk meg már egyszer az okokat is, melyekből ezutáni intézkedéseinkre nézve tanuljunk."³⁴ Jóllehet a kérdés szó szerint filozófiatörténeti vizsgálódásra szólít föl, Kállay mégis elhibázottnak tartja, hogy a szerző ilyen módon kívánja megközelíteni e célt. Teljes szakvéleményében így ír: "... ha bár szorosan véve nem tartozik is a' kérdés' megfejtésére az illy litteraria historia, még is további utasítás végett nagyon hasznavehető, 's hálát érdemlő közlés."³⁵ Érdekes módon tehát Kállay éppen a válasz elhibázott, filozófiatörténeti részét tartja dicséretre méltónak. Egyéb kifogásai tárgyi és a koncepciót illető pontatlanságokra vonatkoznak. Bírálatainak lényegi kiindulópontja az elmaradottság még nem kellőképpen kutatott jelensége. Balogh munkája viszont éppen az elmaradottság miatt fektet súlyt a filozófiai ismeretek megsokszorozására és a kutatások föllendítésére. Az eredeti kérdésre vonatkoztatva ez azt jelenti, hogy az elmaradottság eleven gondolata különösen a filozófiában történeti tanulmányokra szólított föl.

Természetesen metafizikai ellentétek is szerepet játszanak a pályadíjas Balogh és szakmai bírálója, Kállay között. Eltekintve munkájának néhány tartalmi fogyatékoságától, Széchenyi empirizmusra hajló orvosának Kállaytól,

³³Döbrentei Gábor: Előszó, i. h., III sk. o.

³⁴Kállay szakvéleményét idézi Döbrentei előszava: uo. IX. o.

³⁵Kállay Ferencz: "Bírálatok, a' philosophia pályamunkáról... I. Rész, Balgh Pál' feleletje illy jelszóval: Est deus in nobis agitante calescimus illo", in: Tudományos Gyűjtemény, 21. évf., 4. kötet, 1837, 109—121. o., idézet: 118. o.

a racionalista történeéstől és filológustól a hiányzó elméleti oknyomozás miatt így elmarasztalásban kellett részesülnie.

Balogh álláspontja Herder, Hegel és Schelling hatását viseli magán, és "hegeli nyomon jár a Magyar Tudós Társaság is..."³⁶ Ezért hát nem szabad túlságosan nagy fontosságot tulajdonítani Kállay szakvéleményének, annál is kevésbé, mivel Balogh mégiscsak díjazottként került ki a versenyből. A szakvélemény azonban már csak többszöri kinyomtatásával is azt látszik igazolni, mennyire komolyan vették a filozófiai elmaradottság kérdését.³⁷ Ugyanis az Akadémia pályázati fölhívásával "nagy alapítójának önismeretprogramját siet a magyar philosophiára is alkalmazni".³⁸ Ezzel a tudóstársadalom átállította a váltókat az elmaradottság-vitának a hazai filozófiatörténettel való tematikus összekapcsolására, amelyben az elmaradottság problémája fontos toposz-szá vált, s hatását változatos módon fejtette ki.

C) AZ EGYEZMÉNYES ISKOLA -- A MAGYAR PRAGMATIZMUS:

HETÉNYI JÁNOS ÉS SZONTAGH GUSZTÁV

A Széchenyi élesztette reformbuzgalom azonban nem rekedt meg a filozófiatörténettel kapcsolatos törekvéseknél, hanem a Németországból származó romantikus nemzeti gondolatától ösztönözve, magasabb célokra irányult. E várakozások értelmében a költészetten és a politikán kívül "... a philosophiai mozgalom sem tud megállni annál a követelménynél, hogy csak a philosophia nyelve legyen ezentúl magyar, hanem tartalmilag is önálló, sajátos... megte-
teremtésére tör".³⁹ Így került sor szinte észrevétlenül — a filozófiai elmaradottság akadémiai kérdésével összefüggésben — egy ugyancsak akadémiai vitára, sőt egy olyan magyar nemzeti filozófia kialakításának tervezetére, amely bizonyos fokig rendszeres-elméleti ellenmozgalmat képvisel a filozófiatörténeti előzmények földolgozására irányuló törekvésekkel szemben. Ennek a szószólója Hetényi János és Szontagh Gusztáv volt. Mindketten úgy vélték, hogy a filozófiai haladás nemzeti sajátosságként mutatkozik meg. Mivel azonban erre vonatkozóan semmiféle konkrétum nem látszott rendelkezésükre állni, kidolgozták a filozófia úgynevezett "egyezményes" rendszerét. Ezt az ókori, pythagoraszai gondolatot mind Rodolphus Coclenius 1609-ben Kasselban kiadott

³⁶Kornis, i. m. 19. o.

³⁷Először a többi bírálattal in: Magyar tudós társaság évkönyvei 1. rész, 2. kötet, 1835; majd kivonatol Balogh pályamunkájának előszavához és a Tudományos Gyűjteményben (i. k.).

³⁸Kornis, i. m. 9. o.

³⁹Uo. 16. o.

"Conciliator philosophicus" című műve, mind Leibniz "eleve tételezett harmónia"-tana tartalmazza, Magyarországon pedig már az egyezményesek föllépése előtt, Krug princípium-elméletének hatására a kantianus Köteles Sámuel fölevenítette.⁴⁰

Az első olyan közleményt, amelyben az egyezményes filozófia e programja megfogalmazódik, az Akadémia 1831-es pályázati felhívására Hetényi írta, és "A magyar philosophia történetírásának alaprajza" címmel 1837-ben jelent meg.⁴¹ Olyan pályaműről van szó, amelyet a szerző Balogh pályamunkájával egyszerre nyújtott be az Akadémiának, díjat azonban nem kapott, és csak cenzúrázva, illetőleg jelentősen megrövidítve kerülhetett nyilvánosságra. Tartalmát tekintve a mű a magyar társadalom- és tudománytörténet történetfilozófiája, amely sem elméleti megfontolásokkal nem szolgál a filozófia történetírásával kapcsolatban, sem pedig — ahogy a címben ígéri — a magyar filozófiatörténetet nem ismerteti a maga terjedelmében.

Hetényi szerint lényeges a filozófia mindenkori fejlődési állapotában való jártasság, mert az mintegy a haza észnyilvánosságát képviseli. Szerinte az ész az, ami a történelem, a nemzeti tudat és az egységes nemzeti nyelv eszméje iránti érzéket föléleszti.⁴² E célból emeli önkényes módon elvvé minden értelem-, erkölcs- és ízlésművelés harmóniáját, hogy "/a philosophia/ kövesse a' szerény életszépítést calobiotismust; ez az én saját eredeti rendszerem..., melly azon nagy kérdést fejti meg: mint juthatnak el magános és társas életünk szép czéljára, az igaz... boldogságra, a' saját 's nemzeti lehető legmagasb és teljes miveltség által?"⁴³

⁴⁰Vö. Magda Sándor: A magyar egyezményes philosophia, Ungvár 1914, 43. o.: "...nem pusztán a principiumokról szóló theoria révén vette át Krugtól az egyezmény elvét..."; Magda egy táblázatban mutatja be (38. o.) az elvek összhangját Krugnál és Kötelesnél, ahol is a harmónia mindenkor a legfőbb formális elvnek számít.

⁴¹Hetényi János: "A magyar philosophia történetírásának alaprajza", in: Tudománytár, új folyam, I. év, Buda 1837, 76–164. o.

⁴²Hetényi terminológiai utalása (82. o.) a "ratio" és "intellectus" fogalmának Kant óta elterjedt jelentésváltásán alapul: "Alig tartjuk itt szükségesnek megjegyezni, hogy mi az értelmet és okosságot, egyet jelentőnek vesszük, amaz alsóbb tehetségét pedig lelkünknek, az intellectust, nevezük észnek; ezen alapon, hogy esze van baromnak is; de értelme nincs..." Hetényi ezek szerint az "intellectus" "alsóbb" képességét nevezi "ész"-nek, "értelem"-nek pedig a "ratio"-t. Németországban, a Kant előtti nyelvhasználatnak megfelelően a "ratio"-t "Verstand"-dal, az "intellectus"-t pedig a "Vernunft" belső képességével fordították. A későbbiekben ismét jelentésváltozáson ment keresztül a magyar nyelvben e szópár. Már csak azért sem alakulhatott ki máig oly módon világosan megkülönböztethető jelentésük, mint ahogy Németországban az e vonatkozásban Kantot követő filozófiai gyakorlat nyomán történt. Halász Előd magyar–német szótárában (Budapest 1970) ezért mind az "értelem", mind az "ész" címszó alatt szerepel a "Verstand" is és a "Vernunft" is, a mindenkori első jelentést a német értelmezésnek megfelelően mindazonáltal változtatva.

⁴³Hetényi, i. m. 81. o. — Az egyezményes fölfogás ismeretelméleti megfontolásokkal való összekapcsolásának minden eredetisége ellenére valószínű, hogy Hetényi ismerte Calker és Bronn

A haza harmóniájából és ezáltal lényegéből a szerző éppen azt vezeti le, ami hiányzik a nemzetnek, vagyis részeinek egymással való összhangját és a harmonikus kulturális életet. Hiszen a Hetényi vázolta rendszer meg kell hogy feleljen a honi föltételeknek.⁴⁴ Nem illenék Hetényi szellemiségéhez, ha ezt a Hegel tételének ellentmondó gondolatot megkerülve kijelentené, a nemzet lényege ugyan már csírájában megvan, ám nem bontakozhatott ki, mivel a világszellem még nem érte el az országot. Ezt az álláspontot nem sokkal később, nyilvánvalóan a "kalobiotiká"-val szemben, Erdélyi János képviselte. Hetényi és az egyezményesek ugyanis a nacionalizmus buzgalmában, továbbá bizonyos fokú hozzá nem értés miatt határozottan támadják a német idealizmust, melynek befolyásától azonban nem tudtak megszabadulni. Nevezetesen Hetényinek a nemzet szellemi fejlődése négy stádiumán alapuló történetfilozófiai modelljét, ha kerülő úton is, valószínűleg Hegel A szellem fenomenológiája című műve ihlette.

A személyes és a közjót egyaránt illető művelődés föltételeiből kiindulva Hetényi úgy véli: "Négy iskolát kell minden teljes közértelmességre kifejteni akaró nemzetnek kitanulni."⁴⁵ Az okoskodó értelem első fokának tartalma a természet. Ezen a fokon már kiművelendő egymással összhangban a megfigyelés, az ítélőerő, az erkölcs; s ezáltal létrejön a költészet is. A természeti szépség esztétikája kihat a gyakorlati filozófiára, minthogy maga a természet is "erkölcsi nemes érzelmeket" kelt.⁴⁶ Herbart, Herder és Wilhelm von Humboldt néplélektani kezdeményei mellett föltehetően szerepet játszott e megfontolásokban — melyek többek között a klímának és a tájnak a szellemi művelődésre tett hatását fejtegetik — Juan Huarteres "A fejek vizsgálása a tudományokra nézvést" című műve is, amely németül Lessing fordításában jelent meg 1752-ben. Kant befolyása — különösen Az ítélőerő kritikája révén —, továbbá Schiller gondolatának hatása az ember esztétikai nevelésével kapcsolatban, félreismerhetetlen.

tanulmányait Vö.: Friedrich Calker: Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen. Darstellung der sogenannten Metaphysik, Berlin 1820; Wilhelm Bronn: Kalobiotik, Kunst das Leben zu verschönern, als neu ausgestecktes Feld menschlichen Strebens. Winke zur Erhöhung und Veredelung des Lebensgenusses, Wien 1835. Az azonban bizonyos, hogy mind Hetényi, mind a többi egyezményes jól ismerte Krug munkáit, melyek fontos ösztönzést jelentettek számukra esztétikai és kedélyfilozófiai szempontból.

⁴⁴Vö. Hetényi: "A társadalmi élet szépsége, az egyezménytan világánál földerítve", in: Magyar Júdós Társaság Évkönyvei, VII. kötet, 1842–44 (Buda 1846), 27. o., idézve Magdától (i. m. 76. o.): "Ha ... a bölcselő sikeresen akar munkálni: összhangban kell lenni philosophiájának nemzete illmével."

⁴⁵Hetényi: "A magyar philosophia történetírásának alaprajza", i. k., 120. o.

⁴⁶Uo. 121. o.

A filozófia második iskolájának a művészetet kell bemutatnia, melyet Hetényi -- Bouterwekre utalva -- a természet eszményített utánzásaként jellemez. A görög művészetben megnyilatkozó különleges szépérzés Hetényi szerint a görögök filozófiájában is kifejeződik, és szókratészi iskolaként, valamint a Hét Bölcsék gnómatanában erkölcsfilozófiaként manifesztálódott. Azonban természet és művészet csupán az első lépések volnának az egyéb tudományok felé, melyek egy nemzet gondolkodásának harmadik iskolájaként, ugyancsak a görögöknél mutatkoznak meg példaszerűen. Ez a fokozat Hetényi szerint a természet filozófiáját, az antropológiai szempontokat és a történetírást foglalná magába. A bölcsesség negyedik és legfelső iskolája végül maga a filozófia lenne, amely már nem az egyes ismeretek gyűjteményét jelenti; a filozófiát a megfigyelő és a morális ész határozza meg.

A görögöknél már ez a fokozat is a legteljesebb mértékben megvalósult, véli Hetényi. Ezzel szöges ellentétben állnak viszont a magyarok, akikről ugyan a természet nem vonta meg a filozófiára való hajlamot, ám a viszonyok kétszeres tekintetben is elterelték őket "... költészettől, természet- és lélektantól, történetírástól".⁴⁷ Hetényi, a kálvinista pap első okként a hoszszan tartó vallási viszályokat említi; ezzel magyarázható a hellenisztikus vallásszabadságot illető korábbi dicsérete is és reménye a ökumenében.⁴⁸ A filozófia kialakulásának második akadályát Hetényi a törökökkel folytatott harcokban látja. Mindazonáltal -- a magyar történelemmel szemben -- olykor a népek közötti összeütközések teremhetnek gyümölcsöző kulturális eredményeket, mint ahogy a rómaiak és görögök vagy a spanyolok és mórok esetében történt.

Annak ellenére, hogy sikerült kivívni a sajtószabadságot és javítani a nevelésügyet, a magyarok a XVIII. században, II. József uralkodása alatt, az ő egységes államigazgatásra irányuló ambíciója miatt nem tudtak fölzárkózni Európa többi részének fölvilágosult törekvéseihez. A hazafias ellenreakció az "ősmagyar nyelv" ápolásához és a német filozófia elhanyagolásához vezetett. A nemzeti nyelv érdekében föl-föllángoló buzgalmak így a tudomány és a filozófia területén szinte teljesen hatástalanok maradtak: "...pirulnunk kell, midőn a' philosophia évkönyveit, Bruckert, Buhlet, Tennemant, 's egyebeket megtekintvén, magyar... ismeretes névre alig találunk; sőt olyanokéra is kevésre, kik valami kitűnőt mutattak volna elő, akár a' metaphysicában, akár a' morálban, akár a' nevelés tudományában. Vannak írónk mind ezekben;

⁴⁷Uo. 126. o.

⁴⁸Uo. 123. o.: "... a' vallási kényuraságnak híre sem volt; énekes megfért a pap mellett, kinek hatalma korlátolt volt".

kik irtak... dicséreteseket, hasznát véven a' külföldi bölcselkedők felfedezéseinek, eredeti nézeteinek: de eredeti gondolkodásu, iskolanyitó philosophusaink, kik új rendszert, új nagy és világos nézeteket nyitottak volna fel, és más népeknek is tanúságára szolgáltak volna... csak egyet sem mutathatunk. Hátra vagyunk tehát majd minden philosophiai tudományokban; és szomorú dolog volna, ha hátra maradtunkat el nem ismernők."⁴⁹

Az önálló rendszer eredetiségének magas mércéjét Hetényi, mint több más kollégája, a német példa alapján alakította ki. A görög viszonyok ismertetése, mint Balognak, neki is a magyar filozófia elmaradottságának bemutatásához szolgál mintául. Ehhez még hozzájárul így a harmónia elvének az antik gondolkodás által való igazolása. Balogh a tudomány kialakulásának öt tudományon kívüli előfeltételét sorolja föl. Ezzel szemben Hetényi közvetlenül a nemzeti művelődés önálló fokozatairól beszél, amelyek voltaképpen némi művészetit, elméletit, vagyis némi eszmeszerűt tartalmazó elemekből állnak. E fokozatok egymásrakövetkezése a tudomány egyre fokozódó sűrítését és sokszorozását öleli föl, egészen annak a filozófiában bekövetkező csúcspontjáig. Ennek értelmében a filozófia közvetlenül hat ki vallási, erkölcsi, társadalmi viszonyokra.⁵⁰

Hetényi princípiuma, a haza érdekében megvalósítandó harmónia, mint minden filozófia célja, mindenekelőtt az egyénben jön létre. Miként az állam törekszik arra, amiért élni érdemes és ami hasznos, úgy kellene a filozófiának is éppenséggel praxisként igazolódnia. Az egyezményes elv további megalapozására Hetényi később egy római filozófiáról írott külön tanulmányában említ olyan görög és római bölcselőket, akiknek a művei szerinte hatást gyakoroltak életük és személyiségük összhangjára.⁵¹ Hogy milyen közvetlenül hat ki az észből sarjadó életfilozófia magára az életre, azt Hetényi ama kijelentése mutatja, mely szerint "... a philosophia nem más, mint élettudomány, az élet, sőt világ főelve pedig az egyezmény".⁵²

Az efféle pragmatizmus a megtalált princípiumot nem metafizikai kérdésekre alkalmazza, amelyek Magda Sándor véleménye szerint a filozófia lényegi célját jelentik. Már Kőrösy György rámutat annak a következménynek a téves

⁴⁹Uo. 127. o.

⁵⁰Vö. uo. 155. o.

⁵¹Vö. Hetényi János: "Az ósrómaiak philosophiájának jellemvonásai és érdemeiről", in: Magyar Akadémiai Értesítő 1851, 397. o. (Magda, i. m. 72. o.-on Hetényi dolgozatáról számol be.)

⁵²Uő: "Az ész s philosophia új védelme az ó és új kori kétkedés ostromai ellen", in: Tudománytár, Magyar Tudós Társaság, Új folyam, Literatura (Ellenvélemény az "Értekezések"-hez), XII. kötet, 1843, 28. o.; idézi Magda, i. m. 72. o.

voltára, mely azonosítja a filozófiát a való élettel.⁵³ Magda úgy véli, hogy ily módon Hetényi gyakorlati élettudománya nem teremtheti meg egy elméleti rendszer előfeltételeit. Magda szerint a tényeket is túlságosan rendszertelenül kezeli, úgy hogy aligha felelhet meg az önálló rendszer föllállítására támasztott önnön igényének.

A rendszer gondolata Hetényinél ugyanis Magyarország szellemi fejlődésének történetfilozófiai vizsgálatához képest a háttérbe szorul. A gyakorlati "kalobiotiká"-ról való derűlátó fölfogása a nemzeti önismeret illúziójának bizonyul, amely akaratlanul is elfojtja az elmaradottság problémáját. Nem egyedül a nyelv, maga a gondolkodás is nemzeti, a filozófia pedig csak akkor tölti be tulajdonképpeni célját, ha a nemzet lényegéből ered, s olyanképp hat ki a való életre, mint ahogy ez például az ókori görögök esetében történt.

Hasonló szempontok dominálnak — ilyesfajta jellegzetes filhellénizmus nélkül — a másik nagy egyezményes filozófus, Szontagh Gusztáv munkáiban is. Szontagh voltaképpen Hetényi egyezményes gondolatának folytatója. A "Magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredménye" című tanulmányában hangsúlyozza, hogy Hetényi örökségét "... mint napszámosa a magyar philosophiának..." rendszeres kimunkálással tartozik továbbvinni.⁵⁴ Hiszen "... harmonismusa megállapítása s elvének lehozása (deductio)" halála miatt és utolsó írásának másfajta témája folytán "végek elmarad".⁵⁵ Ezért Szontagh megpróbálja elvégezni a szükséges kiegészítéseket. Mint az első magyar nyelvű szociológiai mű szerzője,⁵⁶ Hetényihez hasonlóan ő is Széchenyi mérsékelt politikájának szellemi befolyása alatt áll. Lélektani nézeteiben Friesre támaszkodik, pragmatizmusa pedig Reid common sense filozófiájára nyúl vissza.

⁵³Körösy György: Önállóságra törekvés a magyar philosophiában 1837–1857: Hetényi és Szontagh. Irodalomtörténeti tanulmány, Kolozsvár 1886, 47. o.: Hetényi "... oly sok feladatot tűzött a philosophia elé, mely lehetetlen..."

⁵⁴Szontagh Gusztáv: Magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei, Pest 1855, 46. o. — Szontagh szerénysége, amellyel önnön követői szerepét a "napszámoséhoz" hasonlítja, valamelyest túlzottnak tetszik, ha figyelembe vesszük nem sokkal később írott tanulmányát ("A magyar Parthenon alapjai", in: Académiai Értesítő, 6: évf., 2. kötet, 1856), amelyben tudatosan támaszkodott Hetényi vonatkozó munkájára. Írásait szemlélve, olybá tűnik, hogy Hetényi hatását — az egyezményesség tekintetében — mintegy életföladatként fogja föl. Ennek ellenére figyelemre méltó sokoldalúsága: foglalkozott pl. dinnye- és dohánytermesztéssel is: A szenvedelmes dinnyész: Körülményes utmutatás jeles dinnyék termesztésére, Miskolcz 1843; 2. kiadás: Pest 1854; 3., Galgóczy Károly által bővített kiadás: Pest 1860; Utmutatás az ok-szerű dohánytermesztésre, Buda 1846; 2. kiadás: Pest 1854.

⁵⁵Szontagh, i. m. 24. o.

⁵⁶Uő: Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira, Buda 1843 (az Akadémia jutalommal tüntette ki).

Szontagh törekvése különösen a metodológiára és a rendszertanra irányul. Kifejtését ezért — filozófiatörténeti részeiben is — szigorúbb fegyelem jellemzi, mint Hetényiét. Az egyezményes filozófiával kapcsolatos említett munkájában Hetényi és saját maga mellett ehhez az irányzathoz sorolja Purgstaller Józsefet, a filozófiatörténészt és Berzsenyi Dánielt, a költőt is. Ez utóbbi poétikája már 1833-ban, azaz Hetényi első műve előtt néhány évvel megjelent, és a "Poeticai harmonistica"⁵⁷ címet viselte. Minthogy "a nemzetek világszemlélete philosophiában és költészetben nyilvánul",⁵⁸ Hetényi érdeme szerint az volt, hogy országa titkos gondolatainak "tolmácsaként" lépett föl, anélkül azonban, hogy ennek az iskolának egyedüli alapítója lett volna. Az irodalomtörténészek ugyanis állítólag megállapították, hogy a magyaroknak már a németek előtt volt nemzeti nyelvű grammatikájuk, szótáraik, sőt filozófiájuk is. Apáczai Csere művei történetesen körülbelül harminc évvel korábban jelentek meg, mint Thomasiuséi. Ám a reformáció viszontagságai és a törökökkel folytatott háborúk miatt megszakadt a folytonosság, és még 179 (nyomdahiba, valójában csak 119) évig tartott, amíg Sartori munkája, a "Magyar nyelven filozófia" megjelent. Az egyezményes filozófia előfutárai, Imre János és Köteles Sámuel mellett az önálló tudományosságra illetőleg az idegen mintáktól független filozófiai gondolkodásra pályázati föl hívásaival mindenekelőtt az Akadémia fejtett ki jótékony hatást.

Az egyezményes filozófia fogalma Szontagh szerint szorosan összefügg a filozófia fogalmával. A filozófiatörténet olyasféle állandó jellemzői, melyeket a diszciplína különböző elemei (megismerés, cselekvés, ember és világ), vagy szubjektum és objektum viszonya képvisel, Szontaghot arra indítják, hogy az egyezményes elvet ismeretelméletileg alapozza meg. Szontagh mármost a megismerés két forrását különbözteti meg: a gondolkodást és a tapasztalatot, és megreked ennél a dualizmusnál. Ebből a nézőpontból bírálja az axiomatikus módszert, ahogy az a filozófiatörténetben megjelent, s különösen Németországban a spekulatív idealizmus elméleti egyoldalúságát képviselte. A tudomány Szontagh szerint az egyes jelenségek kutatásával foglalkozik, amelyek alapján induktív következtetések vonhatók le. A filozófia viszont éppenséggel regulatív elvekkel operál. Az egyezményesség olyasfajta regulatív elv volna, amely egy általános egységre vonatkozó eszméneknek felel meg, következésképpen a világ dolgainak magyarázatát és rendjét illetően heurisztikus funkciót tölt be. A tapasztalat bázisa híján, dualista világkép

⁵⁷Uő: Magyar egyezményes philosophia..., i. k., 6. o.; "Poeticai harmonistica"; a cím pontosan így hangzik Szontagh morfológiai helyesbítésével szemben: "Poétai harmonistika", 1833.

⁵⁸Uő. 6. o.

nélkül, abszolutizálódna a gondolkodás szférája. Ez esetben az az idealizmus köszöntene be, amely Szontagh szerint az ázsiai gondolkodásban életellenes letargiává, a német idealizmusban Schellingnél és Hegelnél szubjektivizmussá, végül Bauernál és Feuerbachnál ateizmussá, illetve fatalizmussá fajult.

Az elismerten nagyszabású kanti kihívás ellenére alighanem a metodológiai merevséggel együtt járó tartalmi homálynak köszönhető, ha az alapjában véve tanult németek elfogadják az efféle "csodálatosságokat". Szontagh gúnyos szavakkal illeti a német gondolkodást: "De... hogy birhatták a tudós németeket illy csodálatosságok elfogadására? Talán sokat ígérő homályos s érthetetlen előadás által? mert 'a német előtt, mond a híres Schlosser -- minden gyanus a mi érthető és világos'. Vagy szigorú rendszerességgel? Köppen szerint a német 'képes lévén a képtelenséget is elfogadni, ha módszereken adatik elő'".⁵⁹ A német idealizmus ilyesfajta bírálata abból az empirikus fölfogásból ered, amely egyértelműen a common sense gondolkodással függ össze, és mindenekelőtt a német "szobatudósok" között dívó filozofálás módszerre ellen irányul.

Az egyezményes filozófiával kapcsolatos eme metodológiai fejtegetések után Szontagh annak szisztematikus alapjait próbálja kidolgozni, amennyiben a tényekben, minőségekben és értékelésekben való érzelmi részvétel kommunizabilitását tűzi ki célul. Más szavakkal: egy olyan pszichológiai színezetű transzcendentália-tant dolgoz ki, amelyben pl. az igaz, a jó és a szép jelenségeire pontosan megfelelő érzelmi rezdülések következnek, s amelyek egyúttal etikai cselekvéseszményekként is mérvadók. Az igaznak, a jónak és a szépnek ezek a cselekvéseszményei Szontagh szerint kultúrák fölötti konstansok a világtörténelemben, amelyben az eszmények egy korszak bizonyos jelenségeivel vagy összhangban, vagy ellentmondásban vannak. Ember és természet, gondolkodás és létezés Szontagh szerint ily módon csak föltételes ellentétek, amelyek az elvek illetve cselekvéseszmények kölcsönös kiegyezésével végül megszűnnek. Azért van szükség arra, hogy minden eszmény — még hozzá az azonosság értelmében — kiegészítse a másikat, hogy egy bizonyos eszmény

⁵⁹Szontagh: Magyar egyezményes philosophia..., i. k., 21. o. Szontagh itt Schlossert idézi valószínűleg Johann Georg Schlossert, nem pedig a kevésbé ismert, fiatalabb Friedrich Christoph Schlossert, aki ugyancsak jogfilozófus volt —, továbbá Friedrich Köppent, anélkül azonban, hogy megadná a forrásokat. Noha Szontagh nem áll távol Kant gondolkodásától, érthető azonban a Schlosser iránti rokonszenve annak etikai-államfilozófiai törekvései és Kant iránti ellenséges érzülete alapján, mely utóbbit egy pamfletben tanúsított "Is und 2s Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte", Lübeck 1797–98. Hasonló Szontagh viszonya Köppenhez, aki Schellinget veszi célba: Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, Hamburg 1805. Ahogy Szontagh viszonyul e tudósokhoz, arról árulkodik, hogy Magyarországon az antiidealista fölfogást is német előképek határozták meg.

mindenkor megvalósuljon. Szontagh szerint tehát nem létezik igazság szépség nélkül és jó nélkül, sem szépség jó és igazság nélkül stb.

Az egyezményes filozófia filozófiatörténeti besorolásával összefüggésben Szontagh kiemeli e teória Reid és Hutcheson skót iskolájával való szellemi rokonságát. Az egyezményes filozófia gyakorlati orientációját egy olyan pszichologisztikus konszenzuselmélet erősíti meg, amely Thomasius és a skót iskola közösségi érzés-fogalmában gyökerezik. Fries lélektana, amely a "sejtést" a gondolkodás és akarat fontos kísérő képességeként fogja fel, ugyancsak lényeges alapja az egyezményességnek, amely tehát mégsem holmi (Jacobi-féle) kedélyfilozófia, hanem az ész filozófiája.

Arról a kérdésről, hogy lehetséges-e magyar filozófia, mind Szontagh, mind Hetényi úgy vélekedik, hogy az individuális filozófián és az egyetemes "világfilozófián" kívül nemzeti filozófia is létezik, mivel a nemzeteket egyének alkotják, akik közös kulturális hagyomány részesei. Minthogy az egyetemes filozófia egyes elméletei nem ismétlődnek állandóan, hanem nemzet-ről nemzetre különbözök, ezért lényeges a nemzeti filozófia önállósága. Ezt Magyarországnak az egyezményes filozófia szavatolná, mivel szellemi vezérfo-nalat nyújt, és egyúttal nagy szellemi szabadságot enged meg.

Éppen az egyezményesség ezen egyetemes funkciójában mutatkozik meg e princípium alkalmazásának ellentmondásossága. Szontaghnak éppoly kevésbé sikerül ennek konkrét alkalmazását bemutatnia a magyar filozófiában, mint elő-zőleg Hetényinek. Ez esetben is marad a pusztá posztulátum. Az egyezményesség gondolatának ismeretelméleti beágyazása azonban Szontaghnak jobban sikerült, mint elődjének, mert ő a filozófiát először is elsődlegesen elméleti tudományként fogja föl, s ezért rendszeresebben kezeli, másodszor pedig olyan dualizmusra törekszik, amely értelmes alapot szolgáltat későbbi összhangok kialakításához.

Kevésbé látszik azonban következetesnek, hogy Szontagh, empirizmusa és pragmatizmusa ellenére, enged a csábításnak, hogy a szép, az igaz és a jó transzcendentáliáit egy általános harmónia összességének tekintse. Így tagadja minden eszménynek a mindenkori kulturális szféra számára való sajátosságát, és az összhangot mint saját lényegiséget kezeli. A szép, az igaz és a jó jelenségének érzetelemzéséről való beszéd olyan pszichológusra vall, aki az ítélőerő egyes teljesítményeit kívánja rögzíteni, és Friesen keresztül próbálja megérteni Kantot. Szontaghnak a szubjektivizmust és az individuálist illető bírálata mindezzel aligha hozható összhangba, és megint csak arra a társadalomfilozófusra és államteoretikusra emlékeztet, aki a "Propy-

laeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira" című művet 1843-ban közreadta.

Az egyezményesség-fogalom elméleti alapvetése és a gyakorlati életre kiható következményei, a társadalomfilozófia és pszichológia között fönnálló következtetlenségek magában az egyezményesség elvében rejlenek, hiszen az szemléltetést nem alkalmas olyasfajta önállósulásra, amelyet Szontagh szorgalmaz. Azonkívül világos, hogy egy olyan elv esetében, amelynek kibontakozása a különböző fogalmak és elméletek állandó rendszeres felülvizsgálatát követeli meg, a filozófiatörténet pusztán szemléletető eszközzé fokozódik le. Így nem csoda, ha Kőrösy ezt állapítja meg az egyezményes filozófusokról általában: "Érdekes jelenség az is az egyezmény philosophusainál, hogy a philosophiát alaposan egyik sem ismeri. Tudnak róla mindhárman, de az egész tudás alaktalan chaossá lesz a fejökben..."⁶⁰ Jóllehet valójában Szontagh éppannyira elhanyagolja mind az egyetemes, mind a magyar filozófiatörténetet, az elmaradottság kérdése mégis jelenvaló számára. Éppen mivel szerinte hazája csak igazságtalanságból nem találta még rá a helyes filozófiára, bizonyos fokig szókratészi "bábáskodással" szeretne segítségére sietni, hogy az egyezményesség gondolatával új eszmei bázist teremtsen minden további filozofálás számára.

Az egyezményes program és véghezvitele körüli említett tisztázatlanságokat és ellentmondásokat figyelembe véve érthető, ha megoszlanak a vélemények abban a tekintetben, hogy az egyezményes filozófiának sikerült-e önállóságra szert tennie. Így nem láthat Magda az egyezményességben sem önállóságot, sem pedig valamiféle sajátosan magyar jellegzetességet.⁶¹ Magda szerint az egyezményesek is a német idealizmus talaján állnak, és a hegeli Egészben való gondolkodás foglyai. A Magyarországon tapasztalható általános tudományos elmaradottság felelős szerinte egyszersmind a filozófiai elmaradottságért is. Magda tehát ezért tekinti az egyezményeseket éppen a filozófiai elmaradottság bizonyítékának. Kőrösy ezzel szemben nem valamiféle különleges eszmei tartalmat kér számon az egyezményesektől, hanem, a haladás gondolatának fényében, saját teljesítményükként ismeri el azt, hogy a filozófiai elmaradottság kérdésével foglalkoznak. Kőrösy találónak véli az egyezményesek megítélését a magyar nemzeti jellemről, bírálja azonban a különböző kulturá-

⁶⁰Kőrösy György, i. m. 49. o. Kőrösy szigorú ítélete azonban nem egyedül a tézisek kíméletlen vizsgálatára hagyatkozik, hanem föltehetőleg azt a képzetet is magában hordozza, hogy a filozófiát a maga teljességében ténylegesen be lehetne látni és meg lehetne "érteni".

⁶¹Magda, i. m. 118. o. "Nem tekinthetjük az egyezményes rendszert sem önállónak, sem magyar-nak olyan értelemben, mintha azon rajta volna a nemzeti szellem bélyege."

lis eszmények keverését és az elméletnek a gyakorlattal való azonosítását.⁶² Kőrös pozitivistá nézőpontjából már maga a filozófiai autonómiára törekvés is anakronisztikus.⁶³

Kőrösnek a filozófiai autonómiára törekvést illető kritikája azért találó, mert az eredetiség pusztá hirdetésének semmi köze nem lehet az eredetként számon tartott gondolathoz, és e deklaráció, mint ilyen, nem-filozofikus. Ez éppenséggel annak a későbbi vizsgálatában mutatkozik meg, hogy mely filozófiatörténeti föltételekre nézvést új, eredeti vagy akár korszakalkotó egy eszme vagy rendszer. Az egyezményesek gondolkodásmódja a historiográfiai törekvések mellett más részről ezért pusztá kísérletnek tekintendő rendszeres módon létrehozandó önálló filozófiai teljesítményre. Ez az önkényes, a kulturális fölzárkózás szükségletének külső motívumaitól kísért kutatási magatartás elevenen fejeződik ki a magyar Hegel-vitában is.

D) TUDOMÁNPOLITIKAI DEZORIENTÁCIÓ — A KANT- ÉS A HEGEL-VITA

Noha a maguk empirizmusával és pragmatizmusával az egyezményesek a német idealizmus spekulatív filozófiájának ellenzőiként fogják föl magukat, mégis erősen ezen irányzat befolyása alatt állnak, noha a filozófiatörténet iránt csak elenyésző érdeklődést tanúsítanak. A magyar hegelianusok ezzel szemben a spekulatív filozófia mellett tesznek hitet, és nagy buzgalommal kutatják a magyar filozófia- és szellemtörténetet. Így fest annak a tudománpolitikai vitának a háttere, amelyet "magyar Hegel-vita"-ként tartanak számon.

A külföldi filozófiai mozgalmak éber nyomon követését és fürge tudomásulvételét figyelembe véve, a Hegel-vita voltaképpen a Kant körüli összeecsapás folytatása,⁶⁴ ahol ugyancsak művelődési intézmények felekezeti hovatartozása miatt robbant ki a vita mindkét oldalról. A katolikus iskolákat különben is udvari rendeletek biztosították politikailag, pl. tanszékek nemkívánatos betöltésével szemben. "A protestáns iskolákban ellenben szellemi fegyverekkel

⁶²Vö. Kőrös, i. m. 44 skk. o.

⁶³Vö. uo. 50. o.: "Nekünk..., ma, önállóságra törekedni egyenlő volna a legkézzelfoghatóbb visszaeséssel." — A szellemi mozgalom anakronisztikus voltáról beszél Pukánszky is, és a Hegel-vitát érti rajta, amely szimptomatikus volt a kortárs tudomány némely hiányosságaira nézve. Pukánszky Béla: "A magyar Hegel-vita", in: Minerva 1922, 316–341. o., idézet: 316 sk. o.: "Tagadhatatlan, hogy az egész 'hegeli pör' — mint Szontagh Gusztáv nevezte — szellemi életünknek egyik kiáltó anakronizmusa, ifjú tudományunk fogyatékosságait a maga mezítlén szegénységében fedte fel..."

⁶⁴Vö. Pukánszky Béla: "A magyar Hegel-vita", i. k., 321. o.; vö. még Horkay László: "A hegel-i viták szerepe az egységes magyar filozófiai műnyelv kialakításában", in: Magyar Filozófiai Szemle 1970/5. sz.; valamint uő: Magyar hegelianusok, Budapest 1971.

kellett szembeszállni minden új és veszedelmes tanítással; ily módon a protestáns iskolák bizonyos filozófiai viták kiindulópontjaivá lettek."⁶⁵ Itt az a kérdés került az előtérbe, hogy ez vagy az a filozófiai nézet képviselhető-e az adott helyen. Ez az eredetileg filozófiai vita elsősorban protestáns részről való támogatását jelentette, továbbá a vita etikai-teológiai irányban való kihegyezését. Ha emlékezetünkbe idézzük a Hegel-iskolán belül zajló vitát, azt például, amely Heinrich Leo és egyfelől Christian Hermann Weisse, másfelől David Friedrich Strauss között folyt, vagy csak elég, ha a "spekulatív teizmus" és a "logikai panteizmus" kérdésére gondolunk, szembeötlő a teológiai problémák, illetve művek dominanciája.⁶⁶ Itt azonban azt is figyelembe kell vennünk, hogy a német vita az ismeretelméletből kifolyólag természetesen az istenfölfogást is megpróbálta fölülvizsgálni. A magyar vita egy — már az egyház által meghatározott — gondolkodásmód szintjén zajlott, és inkább a vallási aggodalmak kifejeződése volt. Ahogy Pukánszky állítja, gyakran személyes ellenségeskedés és a saját arculat kialakításának vágya volt az oka a Iudományos Gyűjtemény és az Athenaeum című folyóiratban folytatott heves írásbeli csatározásoknak.⁶⁷

Pukánszky ezért úgy látja, hogy az egymásra következő magyar iskolai csatározásokban mind a kanti, mind a hegeli filozófia nagyszabású koncepciója és sajátossága elsikkad. A Kantot bírálók közül egyedül Rozgonyi Józseftől, az empirista filozófiatörténészről, Gottlob Ernst Schulze hívétől nem vitat el némi ismeretelméleti önállóságot. Azonban hatásra nézve Rozgonyi nem állná az összehasonlítást a német idealizmus "előkészítőivel", Hamannal, Herderrel és Jacobival. Hiszen — ettől mindazonáltal eltekintve — kortárs magyar gondolkodók állítólag még A tiszta ész kritikáját sem olvasták. Még maguk Kant hívei is elsősorban az etikai műveket tanulmányozták. Kant elméleti filozófiája csak közvetett úton, Krug révén jutott el Magyarországra. Krug "System der theoretischen Philosophie..." című művének "Systema philosophiae criticae"⁶⁸ címmel megjelent Márton István-féle latin nyelvű fordítása különösen az egyezményes filozófia híveire volt nagy hatással.

⁶⁵Pukánszky Béla: "Kant első követői és ellenfelei", in: Protestáns Szemle 1924, 294–303. o., idézet: 295. o.

⁶⁶Vö. Kuno Fischer: Hegels Leben, Werke und Lehre, 2. kiadás, II. kötet, Heidelberg 1911, 1189 skk. o.

⁶⁷Pukánszky Béla: "A magyar Hegel-vita", i. k., 327. o.: "...sokszor nem tudományos kérdések megvitatása, hanem személyes ellenségeskedés adta az ellenfelek kezébe a tollat".

⁶⁸Guilielmi Krug philosophiae in Academiam Lipsiae professoris Systema Philosophiae criticae, in compendium redigit, latine interpretatus est ac edidit Stephanus Márton. Tom. I., Philosophiam fundamentalem, Logicam, Metaphisicam et Aestheticam in se completens, Bécs 1820.

Hegel viszont még nagyobb hatást gyakorolt a magyar gondolkodókra, így azokra az egyezményes filozófusokra is, akik különösen érintve voltak a Hegel-vitában. A hadállások sokféleségét nem lehet egyszerűen támogató és ellenző megjelöléssel pontosan leírni. Hiszen még az egyezményesek -- mint ellenzők -- körében is fölbukkantak a hegeli gondolkodás lényeges jegyei. Ami az összeecsapások időbeli megoszlását illeti, alig pattant ki a Kant-vita, máris megkezdődött a Hegel körüli csatározás. Úgy tetszik, ez az oka a Kant-vitával való bizonyos -- mindenekelőtt tudománypolitikai jellegű -- egyezéseknek. A bal- és jobb-hegeliánus fölfogás Németországból ismert megkülönböztetése azonban Magyarországon az állammal kapcsolatban kevésbé volt világos.⁶⁹ Noha tehát a hegeliánusok és antihegeliánusok közötti vita iskolákon kívül folyt, mégis megmaradtak olyan kérdések, mint a keresztény dogmatika abszolutizálásával szembeni fölháborodás vagy mint a filozófia összeegyeztetése a teológiával. Szeremlei Gábor, a protestáns tanító, Tárczy Lajos, Taubner Ignác és Wurga János valamennyien Berlinben tanultak, és ezért jártasak voltak a hegeli gondolkodásban. A haladás eszméjétől ösztönözve pl. Tárczy 1836-ban kijelenti, hogy Kruggal még korántsem hangzott el az utolsó szó a filozófiában.⁷⁰ Ekkor, mint két évtizeddel korábban ugyancsak Pápán tanítóskodó elődje ellen, ellene is megkezdődött a fegyelmi eljárás, amely azzal zárult, hogy fölfüggesztették a filozófia oktatásából. A papképzés dolgában kérlelhetetlennek bizonyultak az újfajta filozófiai tanok szószólóival szemben. Ezért és hivatalára való tekintettel is, a három másik hegeliánus sejtetően elővigyázatosabban járt el tanaival. Ez azonban nem akadályozta meg őket abban, hogy írásbeli vitába ne bocsátkozzanak Krug hívével, Vecsei Józseffel. Az az értetlenség és gyanakvás, amely filozófiai kérdéseken túl is megnyilvánult Tárczyval és az egész mozgalommal szemben, egyaránt utal a tanításban érvényesülő egyházi hegemoniára, és arra is, hogy a valálástalanság sokszor megidézett veszélye, amely ellen viszont föl kellett lépni, nem állt fönn. Most csakugyan főként a katolicizmusnak a főiskolákon való elterjedése volt az, ami akadályozta az olyan dogmatörténeti vagy egyenesen dogmakritikai kérdésföltevéseket, amilyeneket pl. David Friedrich Strauss példászerűen vetett föl a Jézus életéről írott művében.⁷¹

Többször nem jelenhetett meg; vö. a Krug-idézettel Philosophisches Lexikonjából; vö. még ehhez a továbbiakban a 109. jegyzetet.

⁶⁹Vö. Pukánszky Béla: "A magyar Hegel-vita", i. k., 320. o.: "Nálunk a filozófia sohasem emelkedett ebben a mértékben az állami életet irányító hatalommá, a hegelizmus 'veszedelme' tehát csak nagyon szűk területen érvényesülhetett."

⁷⁰Uo. 320. o.

⁷¹Jézus életének kutatásához vö. Albert Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1906; utánn. München-Hamburg 1966.

Ha etikai és erkölcsfilozófiai tekintetben még megnyilvánult némi türelem a hegelianusokkal szemben, úgy korántsem mondható el ez már a vallással kapcsolatban. Hogy ez a dilemma milyen nagy gondot jelentett, azt Ercsei Dániel filozófiatörténész tanúsítja, aki már 1818-ban így ír egyik szigorú bírálójának: "Nem vette gondolóra, hogy micsoda baj mai világban Philosophiát írni: mikor a Scholasticusoktól, Wolftól csak el kell már valahára távoznunk, azonban Kánttal, Fichtevel, Schellinggel sem tarthatunk."⁷² Pukánszky ezzel a dilemmával magyarázza az egyezményesek föllépését és elképzeléseit. Ha az egyezményesek szembefordultak a hegelianusokkal, akkor ez nem utolsósorban azért történt, mivel az ő filozófiai irányzatuk is Németországból származott, és így nem lehetett alkalmas magyar nemzeti filozófiának.

Az egyezményes iskola létrejöttének efféle külső okai mellett azonban közrejátszott még egy elvi szempont is. Pauer Imre ugyanis azt állítja Horváth Cyrillről mondott emlékbeszédében, hogy "... egy egészen új irány meg-alapítására törekedtek, mely a tiszta speculáció helyett inkább gyakorlati téren mozogjon s a német elméletek ellenében az ókori philosophiában annyi-szor hangoztatott: szépnek, igaznak és jónak összeegyeztethető megvalósítá-sát tűzte célul."⁷³ A praktikum e szempontját pl. Szontagh emelte ki meg-lehetősen gyakran.

Az elmaradottság problémája új hangsúlyokat kap a Kant- és Hegel-vitá-ban. Szemlátomást valamennyi résztvevő a haladást tartotta szem előtt, mely-nek elérésére mindegyikük igényt tartott, olyasvalamit tehát, ami az egymás-sal versengő méretek elégséges kínálata esetén teljesen megszokott. Minda-mellett — eltekintve most a művelődéspolitikai vitától — nem lebecsülendő tudós gyülekezet szállt síkra Kantért, másik részről pedig Hegelért. Ha nem éppen a filozófiatörténész általános ítélete fékezte az igyekezetet, akkor e mozgalmakat képviselői valami haladó ügynek tartották. Az egyezményesek véleménye szerint azonban ily módon nem sikerült eleget tenni az önállóság eszméjének. Így történhetett, hogy "A reactio hivei épen az önállóság philo-

⁷²Ercsei (Ertsey) Dániel: "Elmélkedés a philosophiáról és annak hasznáról", in: Tudományos Gyűjtemény 1818, 8. sz., 130. o. Idézi Pukánszky: "A magyar Hegel-vita", i. k., 322. o.

⁷³Pauer Imre: "Emlékbeszéd...", i. k., 15. o. — Körösy szigorú bírálattal illeti mindhárom egyezményes filozófust az elméleti és gyakorlati filozófia viszonyával kapcsolatban. Ennek alapján legkevésbé Hetényit tartja filozófusnak, mivel ő csaknem kizárólag a gyakorlattal foglalkozik. Szalai viszont olyan távol áll elméleti-metafizikai tekintetben Hetényitől, hogy még pragmatizmusra vonatkozó fő elvét sem veszi észre. A szélsőséges elméleti vagy gyakorlati föl-fogás között helyet foglaló Szontagh volna tehát "az egyezményes filozófia igazi képviselője". (Önállóságra törekvés a magyar philosophiában..., i. k., 48. o.: "... joggal mondhattuk Szon-taghot az egyezmény igazi philosophusának".)

sophusai voltak."⁷⁴ Pontosan ez ment azonban az eredetiség rovására. A hegelianus Erdélyi ezért jellemzi a következőképpen az egyezményes filozófiát: "Tartalmára nézve halmaz: skót közérzelem, francia eklekticizmus, német kritizmus, görög harmónia: magyar egyezmény. Formájára nézve, mert egyezmény nem lehet egység nélkül, közelít az identitáshoz, de ezt Hetényi ellöki, Szontagh nincs épen ellene, de nem is öleli; s megmarad a kettősség elvé-nél..."⁷⁵ Az egyezményes filozófia ilyesfajta értékelését figyelembe véve aligha meglepő, hogy Erdélyi már 1839-ben, a Hegel-vitától ösztönözve, 1854-ben kezdeményezőleg eleveníti föl az időközben elcsitul vitát.

Röviddel ezelőtt egy Toldy Ferencnek, a költőnek szóló levelében Erdélyi azt írja, örül, hogy a hegelianizmusról folyó vita során nem hallgatott "Szontagh Gusztávra, a minden bölcsészek legfölszinesbjére".⁷⁶ Erdélyinek a Szontagghal való közvetlenül veszélyes konfrontációján kívül mindenekelőtt a Horváth Cyrillről írott értekezését kell megemlítenünk. Mint a kortárs magyar tudóstársadalom hivatalos orgánuma, az Új Magyar Múzeum antihegelianus fölfogást képviselt. Toldy, a főszerkesztő azonban rendkívül nagyra tartotta a filológusnak, esztétának és a magyar népköltészet gyűjtőjének a tevékenységét, és így kéziratot kért tőle a folyóirat számára. Erdélyi óvatossága kitűnik egyrészt a Toldyval folytatott levelezésből, melynek során becsületesen elismeri, hogy Hegel fölfogását kívánja képviselni és terjeszteni. Másrészt abban nyilvánul meg visszafogottsága, hogy — jóllehet bevett szokás — név nélkül publikálja a dolgozatot. A Horváth Cyrillről írott munkájában egy sor más értekezés után először áll ki nyíltan Hegel mellett.

A Hegel filozófiája körül lecsillapodott vita elemzésében Erdélyi a "tisztá létezés" terminusának saját maga által való értelmezését az e fogalomhoz tapadó addigi félreértésekkel állítja szembe. Az "új filozófia" védelmezőinek végleges veresége és az, hogy a polémiába bocsátkozó Vecsey a hegelianusokat közneveltség tárgyává tette, bizonynyal ártott a tudománynak. Meglepő tehát az a tény, hogy nem az "új" filozófia képviselői bizonyultak előbbrevalónak a "régi" filozófiával szemben, ahogy várható lett volna, hanem éppen fordítva: a régi szószólói előzték meg az új gondolkodásmódot. Nem

⁷⁴Körösy: Önállóságra törekvés..., i. k., 48. o.

⁷⁵Erdélyi János: A hazai bölcsészet jelene, Sárospatak 1857, 136. o.; valamint filozófiai és esztétikai írásainak I. Erdélyi Ilona által gondozott kritikai kiadásában, Filozófiai és esztétikai írások, *Fontes ad historiam literariam Hungariae spectantes*, 10 köt., szerk.: Lukácsy Sándor, Budapest 1981, 25–102. o., idézet: 84. o.

⁷⁶Erdélyi János: Levél Toldynak, 1853. dec. 8., in: Erdélyi János levelezése, kiad.: I. Erdélyi Ilona, *Fontes ad historiam literariam Hungariae spectantes*, II + III. köt., Budapest 1960–62, 2. köt., 101. o.

véve figyelembe azt a kijelentést, hogy a hegelianizmus nem alkalmas magyar filozófiának, Erdélyi még nem tartja lehetetlennek az új szellem kibontakozását. hiszen "a magyar szellemnek se több, se kevesebb nem való, mint ami benne van",⁷⁷ és a nyelv volna az a közvetítő közeg, amelyben "filozófiai elemek" tetten érhetők. De eltekintve ettől is, Erdélyi szerint a szociológiában, az esztétikában, sőt egyenesen a filozófiában és a költészetben is Hegel szellemében gondolkodnak, anélkül hogy az ellenfelek ennek tudatában lennének. Ezért helytelen, ahogy eddig történt, ha különböző iskolák politikai irányvonalai árnyékolják be a tudomány érdemét.

A "régi" filozófiától való függetlenné válás tekintetében Erdélyi szerint Horváth Cyrill emelkedik ki, aki a közmondásokat ugyancsak a nemzeti szellem működése tükrének tartja. Minthogy a filozófia voltaképpen ellentmondások és fölfogások közvetítésével foglalkozik, monisztikus konkretizmusa üdvösnek tekinthető. Noha a kor szellemét követve Erdélyi is nemzeti gondolkodásmódot fedez föl a konkretizmusban, bölcseletében elsődlegesnek tűnnek a filozófiatörténeti és elméleti tartalmak.

Horváth gondolkodásmódját taglalván, Erdélyi éppúgy félreismeri annak Hegelhez való vonzódását, mint az egyezményesekhez való közelségét, amely nemcsak a monisztikus jellegű "konkretizmus" általa kínált módszertani alternatívájában mutatkozik meg, hanem fölfogásának nemzeti-filozófiai motívumaiból is táplálkozik. Hogy Horváth minden kapcsolatát elvitathassa az általa megvetett egyezményesekkel, Erdélyi alig tulajdonít elméleti jelentőséget e mozzanatoknak, megjelenésüket pedig az általánosan tévelygő korszellem számlájára írja.

A Hegel-vitában játszott szerepének jellemzéseképpen először is megállapíthatjuk, hogy Erdélyi részt vett benne, hiszen az "új" filozófiának — ha későn is vállalt — védelmezése az antihegeliánusok akadémikus irányzata ellen irányult. Jóllehet kortársként tehát állást foglal, a Hegel-vitára mint olyan szellemi vitára hívja föl a figyelmet, amely, mint minden más tárgy, filozófiatörténeti besorolást igényel. Ezért nevezhetjük Erdélyit a Hegel-vita elsimítójának és historiográfusának.

*

Mindezek alapján a Hegel-vita a magyar filozófiatörténet egy olyan epizódját jelöli ki, amelyben a filozófiatörténet haladási törekvések szempont-

⁷⁷Erdélyi János: "Horváth Cyrill" (név nélkül), in: Új Magyar Múzeum 1854, 2. köt., 13–29. o.; valamint írásainak I. Erdélyi Ilona által gondozott kritikai kiadásában, i. k., 15–25. o., idézet: 16. o.

jából mutatkozó helyiértékét illetően két ellentétes álláspont ütközik össze.

Az egyezményesek az egyébként is eklektikus kantiánus filozófiatörténet-írás befolyása alatt állnak. A filozófia történetét általában elhanyagolták a rendszertan, vagyis esetükben a fogalmak, elméletek vagy cselekvésszémék többé-kevésbé sikerült összeegyeztetése kedvéért. Az egyezményes eklekticizmust azonkívül az ateizmus szigorú bírálata és pragmatikus célképzetek kísérik. Utóbbi háromféle szempontból érvényesül. Először is az egyezményes filozófiában olyan etikai kérdésekről van szó, amelyek, ha gyakran államfilozófiai beállítottságúak is, módszertanilag a tiszta teoretizálás, illetve a spekulatív filozófia ellen irányulnak. Másodszer a magyar nemzeti filozófiának a szellemi mozgalomból kellett megszületnie. Harmadszor az egyezményesek azt szándékozták elérni, hogy e nemzeti filozófia révén közvetlen befolyást gyakorolhassanak a kulturális szférára és annak olyan intézményeire, mint a tudomány, az oktatás, a politika, a jog és az állam. Ennek a követelménynek kétszeres vonatkozásban tettek eleget. Egyrészt az egyezményes filozófia a Tudományos Akadémia hivatalos irányvonalának számított, másrészt még az Ausztriával kötött "kiegyezés" is egy mérsékelt "egyezményes" politika következményeként értékelhető.

A hegelianusok és Erdélyi a nép kulturális hagyományára hivatkoznak, és fölhívják a figyelmet szokásokra, népi bölcsességekre, irodalmi tanúságokra és a nyelvre mint olyanra. Ha egyáltalán valami származhat ebből egy bárhogy is kinéző hazai filozófia számára, akkor az csak ezekből az adottságokból eredhet. Emlékezzünk csak vissza arra az Erdélyitől vett iménti idézetre, amely szerint a szellemről már meglevő és önmaga minden jövőbeli kifejeződése számára előfeltételezendő alap. Az államnak, az intézményeknek a java és a tudományokban való haladás bizonyos fokig maguktól teremődnek meg, és a meglevő szellemnek, nem pedig kimódolt deklarációknak a kifejeződése. Következésképp fontos volna földolgozni a hazai filozófiatörténetet, mégpedig beleértve a bírált ellenfelek munkásságát is, mely utóbbit pl. a hegelianusok szemében az egyezményesek testesítették meg. Hiszen az ellenfeleknek is megvan a maguk jelentősége a kutató szellemi tevékenysége szempontjából, s ezt historiográfiailag kell értelmezni. A haladást tehát a hegelianusok szerint nem lehet erőltetni, hanem be kell érni a meglevő eredmények nyugtázásával, és konkrét munkálkodásokkal kell gyarapítani őket. Ezért bizonyulnak az egyezményesek által "szobatudósokként" becsmért spekulatív filozófusok jobb fenomenológusoknak, empiristáknak és filozófiatörténészeknek Magyarországon, mint az egyezményesek.

E) A HEGELIÁNUS FILOZÓFIATÖRTÉNETI SZEMLÉLET ÁTVÉTELE ERDÉLYI JÁNOSNÁL ÉS ALEXANDER BERNÁT HISTORIZMUSA

A XIX. század második felében, Németországhoz hasonlóan, Magyarországon is fölvirágoznak a historiográfiai vállalkozások. Ebben nyilván éppúgy része volt a hegelianus hatásnak, mint magának a historizmusnak. A filozófiai kutatás magától értetődővé lett, és a filozófiáról szóló történeti művek írása sem szorult további indoklásra. Erdélyi János fáradozásainak igen sokat köszönhet a magyar filozófia hazai kutatása.

Erdélyi érdeme, különösen a visszamaradott, terméketlen akadémiai tanácskozások ismeretében, említésre méltó. Még 1847-ben több ízben összeült ugyanis a Tudományos Akadémia filozófiai osztálya, hogy megtárgyalja a Magyarországon folyó filozófiai kutatások helyzetét. Amint az az ülésekről készült beszámolókból kiderül,⁷⁸ Toldy Ferenc február 15-én azt indítványozta, hogy a magyar filozófiatörténetről írandó munka befejezése előtt kerítsenek sort inkább egy bő szöveggyűjtemény összeállítására, amelyben nyomon lehetne követni a honi művelődés korai emlékeit, többek között a kolostorok iskoláiból származókat is. Az idős Schedius Lajos elnökletével áprilisban külön bizottságban vitatták meg ugyan e javaslatokat, ám az egyes tagok túlterheltségére hivatkozva elvetették. Nem akarták vállalni a magyar filozófiatörténet nagyszabású művének rendszeres előmunkálatait, meg akartak maradni annál a már 1841-ben megfogalmazott határozatnál, amely az egyes tagok képességére bízta a téma földolgozását. Eszerint a filozófiatörténet külön művekben kapott volna helyet, mint ahogy az Hetényi és Döbrentei, vagy már Horváth Ádám és Apáczai Csere esetében történt. Szilasy június 14-én előadást tartott arról, vajon lehetséges-e magyar filozófia. Az előadásról készült beszámolóban továbbá a vita rövid ismertetésében szóba kerül Szilasynak az eklekticista Imre Jánosról írott referátuma is. A szellemnek a kultúrára való kihatásának témáját tárgyaló vitában éppen az eklekticizmussal összefüggésben került sor vitára és eltérő véleményekre, amelyek teljesen figyelmen kívül hagyták a filozófiatörténet szempontját. Szilasy úgy értelmezi a filozófia "fokozatait" Hetényinél, mint önálló, mindenkori hordozójától (iskolai oktatás, egyén, nemzet, világ) független jelenségeket. Ezek alapján a neki megfelelő megjelenési forma szerint vajon különböző jellegű-e a szellem, avagy az elmentétes vélemény szerint teljességgel a kultúrában csapódik le?

⁷⁸ Magyar Akadémiai Értesítő 1847-ről (szerk. Toldy Ferenc), Pest 1847: Kis gyűlés, 1847. febr. 15, 31 sk. o.; Kis gyűlés, 1847. ápr. 12, 85 sk. o.; Kis gyűlés, 1847. jún. 14, 152–154. o.

E vitatémából és a bevezető előadásból kitetszik, hogy a június 14-i ülést teljesen a nemzeti filozófiát hirdető egyezményesek uralták. A "magyar" filozófiával kapcsolatos akadémiai tanácskozás az elmaradottság problémáját illetően a historiográfiai törekvések hivatalos föladásának egyértelmű folyományaként jelenik meg. Figyelmet érdemel viszont az a rövid időszak, amikor, még ha határozatlanságból is, egymást követik a hazai filozófia támogatására vonatkozó különböző tervezetek. Hiszen a tanácskozásokról készült tömör beszámolók mindössze négy hónapon belül a filozófia helyzetéről való vélekedések olyan skáláját tükrözik, amely Balogh első pályaművétől Szontagh pragmatizmusáig többször megváltozott. Így a szórványos munkára vonatkozó javaslatban megnyilatkozó hirtelen közömbösség váltja föl az anyaggyűjtésre irányuló leghevesebb tervezési buzgalmat. A szükséges belátás, hogy tudniillik hol is kellene belefogni a kutatásba, olyan hiábavaló vitának ad helyet, amelyek tárgya a szellem megjelenési formája a kulturális életben, továbbá a nemzeti filozófia legitimitása és az érte való fáradozások.

Ha Balogh filozófiatörténete még a hazai tudományos múlt mélyebb ismeretét célozta és ezzel kívánta a haladást szolgálni, akkor Erdélyinek mint szerzőnek kevésbé volt pragmatikus irányú a szellemi háttére. Erdélyinek már nem az a szándéka, hogy föltárja az elmaradottság okait és példaképeket mutasson föl, jóllehet a honi filozófiai tevékenység kultúrtörténetének tárgyköre megfelel Balogh törekvésének. Erdélyi azonban, túl az akadémiai csatározásokon, teljesen az 1847. február 15-i tanácskozás szellemét követve, a már meglevő művelődési helyzettel, azzal a szellemmel foglalkozik, amelyet a filozófiatörténet alapos ismerete által lehet fölszabadítani. Ezért szenteli munkásságát elsősorban is a hazai filozófiatörténet ismertetésének és problémái kiemelésének. Nemhiába ad dolgozatai sorának illetve monográfiáinak olyan címet, mint pl. "A hazai bölcsészet történelméhez".⁷⁹

Ez utóbbi, 1857-es művében Erdélyi azt állítja, hogy a filozófia fogyatékos ápolása miatti panasz egyrészt a magyar gondolkodást illető feddést, másrészt pedig a sajnálkozást fejezi ki a múltban mulasztottakért, de biztatást is a jövőre nézve. A filozófia voltaképpen kibontakozása mindazonáltal, amennyire tudományos fejlődése történelmileg ismert, nyílt ellentétben

⁷⁹Erdélyi János: "A hazai bölcsészet történelméhez", in: Sárospataki füzetek, évnegyedes folyóirat, egyház és nevelés, tudomány és irodalom körében, szerk.: Hegedűs László és Szeremley Gábor, Sárospatak 1857–1859, valamint in: Filozófiai és esztétikai írások, i. k., 142–179. o. — A hazai bölcsészet jelene, Sárospatak 1857, valamint Filozófiai és esztétikai írások, i. k., 25–102. o.

áll a jelenlegi tudományos gyakorlattal, amely csupán a reál- illetőleg természettudományok felé fordul. A filozófia föladata szerinte az, hogy az efféle egyoldalúságoknak elejét vegye, mondjuk az idealizmus elméleteinek segítségével, vagy ami a magyar tudomány állapotára nézvést sokkal fontosabb, történeti kutatás során nyomára akadjon a hazai tudományosság előfutárainak. Erdélyi ezért vitába száll azzal a kérdéssel, vajon a régi kutatók "vegyítettek-e ... annyi hazai bánatot elmélkedéseikbe, mit vegyítünk mi, hogy legtisztább igyekezeteinkből is csak tépelődés, ami ered, úgy tudományos, mint egyéb műveltségi tekintetben; és külön és soknemű hátralétünk okai felett tündödvén, a keserű idők emlékével szívében, azt hisszük eléggé keresztyéntelenül, hogy őseinkért lakolunk; s merengéseinkben nem tehetünk okosabbat mint az egyetemes művelődési kérdéseknél összevetni Mátyás és II. Lajos korszakát, s Mohács terén találni fel magunkat, mikor aztán gondolkodásunk közé nemzeti fájdalom és költői buslakodás vegyül".⁸⁰ Noha a filozófiatörténetírás szemléletében megnyilvánuló eme rossz szokás a tényleges kellemetlenségek fényében igencsak érthető, az elmaradottságot mégsem elegendő azonban csak ezzel magyarázni, ahogy ezt Balogh és Hetényi tette. Az efféle magyarázatoknak ugyanis felszínes és éppenséggel népszerű előítélet jellegük van, azonkívül túlnyomórészt a politikai illetőleg társadalmi múlt-ra vonatkoznak, amely más országokban sem volt mentes minden viszontagságtól. Mindamellet a XVII. században, tehát éppen a török hódoltság időszakában ért el olyan szintet a tudomány, amilyenre ma már nem képes. És csak a XVIII. század óta esett vissza más országok mögé. Ezért éri váratlanul a kortárs tudományfejlődés a maga reálismereteivel a szellem világában még kevésbé jártas magyar filozófiát. Pragmatizmussal tehát nem érhető el haladás. Aligha tehet szolgálatot a tudománynak az az óhaj, hogy az elmélet szenvedjen közvetlen vereséget az élet gyakorlatában. Azonkívül a megismerés határaitól való szüntelen értekezés éppoly kevésbé vezet tovább, mint a népszerűbb előadásmód követelése. Ez az eljárás és a nemzeti sajátosság gondolata éppenséggel gátlóan hat a haladásra.

Szontagh objektivitásfogalmának részletes tárgyalása során, mely a gyakorlati élet kritériumán alapul, Erdélyi azt a tételt képviseli, mely szerint eszme és valóság, igazság és élet sohasem különbözik egymástól.⁸¹ Az egyezményesek népszerűbb előadásmódra vonatkozó követelését illető saját bírálata arra a diagnózisra készíti, melynek értelmében a magyar nyelv affinitást tanúsít a filozófiához, s kiválóan alkalmas a magyar nyelv filozófiai

⁸⁰Uo. 26. o.

⁸¹Vö. uo. 35. o.

elemeinek etimológiai szemléltető bizonyítására. Az irodalomban részül jutott föladatával ellentétben "a szellemi élet magasabb fokán", a vallásban alig, a filozófiában pedig egyáltalán semmiféle jelentősége nincs a nemzeti sajátosságnak. Ezért tévesen vélekedett Szontagh, amikor a nemzeti sajátosság alapján várta volna a hazai filozófia jellegzetes kibontakozását. A nemzeti filozófia nem valamiféle nemzeti sajátosságok következtében kialakult képződmény, hanem egy ország tudósainak az egyetemes filozófia számára végzett teljesítménye.⁸² Végül Erdélyi figyelemre méltónak tartja, hogy a három "előítéletet", a pragmatizmust, a népszerű előadásmódot és a filozófia nemzeti jellegét, mint az egyezményeseknél láthattuk, kimondottan a józan ész nevében kívánják foganatosítani.⁸³ A common sense-gondolatnak a filozófiatörténetben betöltött szerepéről írt rövid beszámolója után Hetényi és Szontagh elméleteinek átfogó tárgyalásába kezd Erdélyi.⁸⁴ Ehhez kapcsolódva filozófiatörténeti nézőpontból igyekszik méltányosan értékelni a kortárs magyar filozófiát, mégpedig úgy, hogy ennek vagy annak a folyamatnak az okait firtatja. Eszerint az inkább langyos kantianizmusnak és friesianizmusnak köszönhető, hogy Hegel alapjában új gondolkodásmódját csak igen nehezen fogadják be.⁸⁵ Hegel egyezményes ellenfeleihez fordulva Erdélyi a következőt állapítja meg: "Bölcsészeti önállóságot azonban nem újonnan fölmelegített módok és elvek, oldalvásti elmélkedések, viszketeg különbségek adnak, hanem egyenlő méltatása mindannak, mi nálunk az idő folytán az eszme javára, s érdekében nyilatkozott."⁸⁶ Nem ő hát az első, aki a filozófiai tanúságok filozófiatörténeti földolgozását követeli. Annak ellenére, hogy Balogh és Hetényi idejekorán választ adott az akadémiai pályázati kérdésre, a filozófiatörténetírás még mindig állandó föladatot jelent.

A tudományos haladást gátló tendenciákat illető minden bírálata ellenére — ahogy már a Hegel-vitáról szóló fejezetben láthattuk — Erdélyi bevonja filozófiatörténetírás-szemléletébe filozófiai ellenfeleinek szellemi munkásságát is. Eszerint a hazai filozófia utóbbi fejlődése — ezen az egyezményesség alapelvei értendők — útjában áll a tudomány előmozdítását célzó közös törekvésnek. Erdélyi kevésbé az elmaradottság állapotát, mintsem annak értelmetlen fölpanaszolását ítéli el. A múlt nem az a fórum szerinte, amely

⁸²Vö. uo. 49 sk. o.

⁸³Vö. uo. 55. o.

⁸⁴Vö. uo. 60 skk. o. Nem szükséges kitérnünk bírálatának részleteire, mivel álláspontja ismert már a Hegel-vita bemutatásából.

⁸⁵Vö. uo. 89. o.

⁸⁶Uo. 97. o.

alkalmas volna az elmaradottság okainak tisztázására. Csak a jelenben tűzhető ki célul -- mégpedig a nyelvi-inherens filozófiai terminológia nagyszabású gyűjtésével és ápolásával -- a művelődési helyzet javítása. A filozófiatörténet passzív, sommás rekapitulációja helyett a források tanulmányozásának kell az előtérbe kerülnie, s ily módon megvilágítania a mindenkori időszak szellemi helyzetét.

Jóllehet Erdélyinek a filozófiatörténetírás terén véghezvitt teljesítménye nagy elismerést keltett, a hazai filozófiatörténet terén végzett kutatásai azonban legföljebb tankönyvekben leltek valamelyes folytatásra. A filozófia magátólértéktudósága -- tudománytörténet formájában -- egyetemes szemléletmódot alakított ki, úgyhogy a magyar filozófiatörténetnek Erdélyi sokirányú fáradozásához és termékeny kutatásaihoz képest kezdetben csekély figyelmet szenteltek. Filozófiatörténeti munkák megítélésében -- a kor összteljesítményének összefüggésében -- kevésbé esett latba az egyes művek minősége és olvasóköre, sokkal inkább -- olykor akadémikus módon -- tárgyalták viszont ezen irodalmi műfaj jelentőségét a filozófiai munka számára. A hazai szellemtörténet historiográfiai szempontja mellett az egyezményesek elhallgatása után is elevenen él a nemzet "szellemének" gondolata, amely Alexander Bernátnál, a magyar filozófiatörténet kiváló ismerőjénél nyilvánul meg a maga teljességében. A német historizmustól áthatva, Alexander azt írja: "A magyar philosophia tengődő állapota ránk nézve különösen érdekessé teszi azt a magában is fontos kérdést, minő szerepe van a nemzeti szellemnek a philosophiában."⁸⁷

Egy ország lakóinak nyelvét és szokásait Alexander szerint sorsközösség formálja. Ez a folyamat különbözőképpen megy végbe a néplélekben és a nemzeti szellemben. Míg a néplélek fizikai-szerves meghatározottságok, klimatikus és földrajzi viszonyok eredménye, egyszersmind a nemzeti szellem alapja, utóbbi inkább a kultúra folyománya. A néplélek szorosabban fogja össze közösséggé a népességet, mint a történelem dinamikájától formált nemzeti szellem. A nemzeti szellem gyakran még az ország lakosságának többségétől függetlenül is az egyén hatása által jut érvényre. A politikai-társadalmi viszonyoktól függ tehát, hogy irodalom, művészet vagy tudomány, mint a nemzeti szellem kifejeződése milyen mélyen hatol a nép minden rétegének tudatába.

⁸⁷Alexander Bernát: "Nemzeti szellem a philosophiában", Kivonat Alexander Bernát 1893. évi május 8-án tartott székfoglalójából, in: Akadémiai Értesítő, IV. köt., 10. füzet, 1893, 539–554. o.; teljes változatban in: Budapesti Szemle, 199–201. o., valamint külön monográfiaként ugyanabban az évben. Jelen esetben az Akadémiai Értesítő-beli változat áll csak rendelkezésünkre, idézet innen: 539. o.

Ebből magyarázható a nép többnyire megkésett vagy korlátozott részesedése is a már meglévő kultúrjavarokban vagy magában a politikában. A széles néprétegek társadalmi küzdelmeit és nélkülözéseit éppúgy történelmi tényként kell értékelni, akár a nemzeti szellem életét és halálát (pl. a görögöknél vagy a rómaiaknál). A nemzeti szellem idegen befolyás alatt áll, sőt kulturálisan idegen elemek alkotják. Alexander ezért rendkívül fontosnak tartja a kulturális cserét. Az ész rá a biztosíték a világtörténelemben, hogy "azoknak a nemzeti specialitásoknak, melyek a kultúra állapotával szemben hátramaradást jelentenek, előbb-utóbb meg kell hátrálniuk a tökéletesebb, jobb, szebb, igazabb, czélszerűbb előtt".⁸⁸ A nemzeti teljesítmények jelentősége éppen azok egyetemes jellegében mutatkozik meg. A vallás és a pozitív tudományok mellett a filozófia is a nemzeti szellem fejlődésének lépcsőfoka; ám egyedül a régi görögök tartották a nemzetet a filozófia alapjának. Már csak ezért sem, továbbá a kereszténység egyetemessége miatt sem ismétlődhet meg ez többé azóta. Ennek ellenére jellegzetes sajátosságokat mutat föl a francia, az angol, a német vagy az olasz filozófia. E jellemvonások formáját a néplélek adja meg, a gondolati tartalmat pedig a nemzeti szellem, föltéve, hogy elég markánsan fejeződik ki, mint pl. a francia szabadságtudat, az angol tapasztalati érdeklődés, a német intenzív szellemi élet vagy a maga római múltjában gyökerező Itália esetében.

Alexandernek a filozófiában testet öltő nemzeti szellemmel kapcsolatos gondolatai -- bizonyára nem Lazarus, Steinthal vagy Bastian néplélektanának ismerete híján, ám kerekén két évtizeddel Wundt műve, a Die Nationen und ihre Philosophie előtt -- az elmaradottság okaival való foglalkozás régi szükségletéből fakadnak. Hogy Alexander tézisei, különösen a néplélek és nemzeti szellem kérdéses megkülönböztetése, mennyire helytállóak, arra itt nem áll módunkban kitérni. Egyértelműen jelentős viszont az a tény, hogy Alexander a nemzeti filozófiának az egyezményesek által bevezetett témáját a magyar szellemtörténet hagyományából föléleszti és e téma előföltevéseit a kortárs történelemelméletek fényében vizsgálja.

A philosophia történetének eszméje, tekintettel a történetre általában (Bp. 1877) című munkájában Alexander arra vállalkozik, hogy a történettudomány elméletét próbálja meg hasznosítani a filozófia historiográfiája számára. Ezt tudományelméleti szempontok szerint teszi, s a gondolatmenet olyan kérdésekhez vezet, hogy alapjául szolgál-e vajon a történelem a tudomány-szervezésnek, illetve egy bizonyos rendszertannak, hogy van-e értelmük a té-

⁸⁸Uo. 552. o.

nyeknek elméletileg konstruált összefüggések nélkül, és hogy mit is jelent a történelem megértése. A filozófiatörténetet sajátos módon, a benne rejlő elméletek szerint kell írni, s ebben a tények nem mások, mint gondolatok, rendszerek és elméletek. Minthogy tehát a filozófiatörténész mindenkor fölfogása létesít kapcsolatot az egyes részletek között, értelmetlen volna tőle "objektivitást" vagy "pártatlanságot" követelni.

Az a megkülönböztetés, amelyet Alexander a történelem forrásai és az egyes tudományok eredményei között tesz, megvilágítja fölfogását, amelyben a történeti pozitívizmus az evolucionizmussal kapcsolódik össze. Az általa képviselt fejlődéseszmé, amelyről nem lehet megállapítani, mennyiben kizárólag Hegel hatásának az eredménye, mivel akkoriban a tudomány egésze az evolúció gondolatának befolyása alatt állt,⁸⁹ magyarázattal szolgál arra, hogy mekkora jelentőséget tulajdonított a tudománytörténetnek a jelenből kiinduló múlt-értelmezés tekintetében.⁹⁰ Imre kiemeli Alexander egyik további megállapítását, mely szerint nem mindenütt képes minden tudomány vagy minden elmélet ugyanarra a fejlődésre vagy ugyanarra az érési folyamatra, mivel csaknem minden rendszernek megvan a maga egyéni fejlődéstörténete. A tudomány haladó illetve hanyatló jellege ennek értelmében tulajdonképpen teljesen természetes fejlődésmozzanat. Az az alapvető szerep, amelyet Alexander a társadalmi viszonyoknak tulajdonít, figyelemre méltó az elmaradottság kérdésének későbbi marxista tárgyalása tekintetében.⁹¹ Az evolucionista elemeknél jelentősebb azonban Alexander gondolkodásában az a historizmus, amely mind a történetírás elméletében, mind pedig a filozófiatörténetírással kapcsolatos elképzeléseiben lecsapódik.

Ennyiben tehát, már a témaválasztás alapján, elődjével, Erdélyivel teljesen egyenértékű eredményeket mutat föl. A filozófiatörténetre vonatkozó elméleten kívül Alexander írt egy történeti áttekintést is a hazai filozófiáról.⁹² Számára az elmaradottság láthatóan nem jelent közvetlen problémát.

⁸⁹Vö. Imre József: Alexander Bernát és filozófiai műveltségünk, Pécs 1938, 28. o.: "Hegellel való belső kapcsolatát nagyon nehéz kihámozni Alexander munkásságából, aminek... oka az, hogy... Hegel dialektikus fejlődés-elméletét könnyen hajlandó helyettesíteni... divatos evolúciós elméletekkel, amelyek azonban egészen más síkon mozognak, mint Hegel gondolatai."

⁹⁰Vö. Alexander Bernát: A philosophia történetének eszméje, Budapest 1877, 63 skk. o.

⁹¹Alexander tézise mindazonáltal az egyéniségnek a kultúra szempontjából játszott fontos szerepét hangsúlyozza: e tézist késői írásában fogalmazza meg, a marxista társadalomelmélettel való párhuzamalkotással szemben. Vö. "Az egyéniség a filozófiában", Athenaeum 1917, 219. o.; később még: in: Ianulmányok I., Filozófia, Budapest 1924, 126. o. (Idézi Imre, i. m. 26. o.)

⁹²Alexander Bernát: "Magyar filozófia története", in: A Pallas nagy lexikona, Az összes ismeretek enciklopédiája, XII. kötet, Budapest 1896, 16–22. o.

Ennek ellenére, mint ahogy megpróbáltuk megmutatni, történelem- illetve filozófiatörténet-elmélete összefügg a haladás gondolatával. A filozófiában testet öltő nemzeti szellemről szóló tanulmányát valószínűleg nemcsak a historizmus, hanem még inkább a magyar nemzeti filozófia — az elmaradottság szempontjából tekintett — határainak és lehetőségeinek régi kérdése ösztönözte. Alexander e következtetései nagy vonalakban rokonságot mutatnak Erdélyinek az egyezményesek javaslataira adott közvetlen reakcióival. E kérdésben Alexander bizonyul a teoretikusnak, Erdélyi pedig a gyakorlat emberének, s ez olyan körülmény, amely hazai filozófiatörténettel foglalkozó munkáik eltérő terjedelmében is észrevehető. Azonban mindkét gondolkodó mégis a filozófiatörténetre alapozza haladásba vetett reményeit; egyikük annak historiográfiájára, másikuk annak elméletére. Ezzel az Akadémiának a filozófiatörténetírás elősegítésére irányuló, nagy múltú, többször megfogalmazott programját valósítják meg.

F) A FILOZÓFIAI ELMARADOTSÁG MARXISTA VITÁJA MÁTRAI LÁSZLÓNÁL ÉS SÁNDOR PÁLNAÁL

A hazai filozófiatörténetért folyó fáradozások és a filozófiai kutatás magától értetődővé válása mellett nem hagytak alább századunkban sem az elmaradottsággal kapcsolatos okfejtések. Ellenkezőleg, a társadalmi átalakulások elméleti megközelítése ráterelte a figyelmet az elmaradottság okainak régi kérdésére. Az e téma iránti marxista érdeklődés több forrásból táplálkozik. Először is a filozófiatörténet újbóli tanulmányozása során óhatatlanul fölbukkant ez a különböző alakban előforduló probléma. Másodsor egyébként is a múlt "haladó hagyományai"-ra⁹³ irányult a figyelem, s ez filozófiatörténeti kifejtésre várt. Harmadszor a történelmi materializmus alapján a társadalmi változások külső illetve politikai körülményeit követték nyomom, hogy meghatározzák azok aktuális helyzetét, földolgozzák a történelem haladó eszméit és negyedszer, hogy a marxizmus elveivel összhangban megfelelő elmélethez jussanak.

Már a II. világháború után egy évvel megjelent Sándor Pál értekezése Filozófiai hátramaradottságunk okairól címmel.⁹⁴ A köztársaság kikiáltásának

⁹³A "haladó hagyomány" kifejezés Mátrai László egyik írásának címéből való: Mátrai László: "A magyar filozófia haladó hagyományainak kérdései a felvilágosodás korában", in: A Magyar Tudományos Akadémia társadalmi-történeti tudományok osztályának közleményei, 1954. október.

⁹⁴Sándor Pál: Filozófiai hátramaradottságunk okairól; először az Európa Könyvtár sorozatának 6. köteteként jelent meg, Budapest (1946), később in: A filozófia is közügy! — Tanulmányok, Budapest 1968, 157–234. o.

és a társadalmi reformoknak a hatására a szerző röviden összefoglalja az elmaradottság problémájával kapcsolatos nézeteket. Kállaynak Balogh pályaművéről írott bíráló szakvéleményét fölelevenítve Sándor osztja annak elégedetlenségét, és a több mint száz évvel korábban föltett pályázati kérdésre végre maga kívánja megadni a helyes választ, hogy így szüntesse meg az elmaradottságot. Kállayval meglepő egyetértésben ő sem tartja kielégítőnek az elmaradottság Balogh által elősorolt okait, sokkal inkább azok körülményeit szeretné föltárni, és fölsorolja a megnevezett főokokat is, hogy a történelemből vett ellenpéldákkal cáfolja meg őket. Így a megfelelő filozófiai képzésre, azaz a szabadság hiányára való gyakori hivatkozást a spanyol abszolutizmus és az orosz cárizmus példájával utasítja vissza, minthogy azokban a történelmi konstellációkban is működtek nagy gondolkodók. Az ókori Görögországban, Angliában és Franciaországban éppen a háborús viszontagságok korára esett a filozófia legfényesebb virágzása. Sándor az elmaradottság problémájának mélyebben látja az okait, mint elődei, mélyebben pl., mint Erdélyi, aki ugyan jól ismerte korának helyzetét, mégis beérte honfitársainak eklekticista igyekezetével. Sándor a következőket hangsúlyozza: "Márpedig a probléma ez: a magyar társadalmi valóság adekvát filozófiai kifejeződésének elmaradása, az alkotás hiánya, nem pedig a külföldi eredmények eklektikus utánkérdőzése."⁹⁵ Mivel meggyőződése szerint már az elmaradottság elemzése és valóságos okainak föltárása is előrelépés, Sándor szemügyre veszi a múlt társadalmi viszonyait és elődeit is azok társadalmi önértelmezése szempontjából vizsgálja.

Maga sem ért egyet az utánzásból fakadó elmaradottság vádjával, amennyiben számos kulturális bizonyítékot említ: egyetemek vagy tudóstársaságok korai alapítását és a nyomtatott sajtónak más országokénál korábbi megjelenését. Kiemelt figyelmet szentel egy életrajzi-bibliográfiai példatárnak, amely a magyarországi kutatók külföldön kifejtett tudós működését veszi számba.⁹⁶ E gondolkodók életkörülményei azt jelzik, hogy "megfelelő környezetben" jelentős filozófiai teljesítményre voltak képesek a magyarok, hazatérésük után azonban "...beleszürkültek a tudományos érdeklődést nem nagyon mutató közviszonyainkba".⁹⁷ Ez pedig annyit jelent, hogy létezik magyar filozófia, és csak azokat az okokat kell megkeresni, amelyek eredetiségét, illetve nagyságát gátolják.

⁹⁵Sándor Pál, i. m. 14. o.; i. k., 172. o.

⁹⁶Vö. uo. 186. o.: "...milyen álláspontot foglalnak el a magyar filozófusok saját társadalmi valóságukkal szemben".

⁹⁷Vö. uo. 191. o.

Miután Apáczai Csere tevékenységéről beszámol, Sándor arra a megállapításra jut, hogy Magyarországon ez idáig nem volt képviselve egyetlen olyan filozófiai nézet sem, amelyet az uralkodó osztály -- hatalmi igénye miatt -- veszélyesnek tartott volna.⁹⁸ Számos gondolkodó szerinté éppenséggel magasztalta a fennálló uralmi viszonyokat. Sándor ezért nem kevesebből, mint "szervilizmus"-ról beszél. Azonkívül idővel teológia lett a filozófiából, mint ahogy ez kiderül a Kant körül kialakult vitából is, amely mindenekelőtt ateizmus-vita volt. Különösen az egyezményesek műveire jellemző Sándor szerint a szervilizmus: ők a "föltörekvő polgárság életigényeit" -- ellentétben egy olyan költővel, mint Petőfi vagy egy olyan politikussal, mint Kossuth -- oly mértékben csillapították, ahogy "... még talán maga az uralkodó osztály sem tartott igényt" rá.⁹⁹ Igen távol álltak tehát attól, hogy a polgári követeléseket a filozófia nyelvén megfogalmazzák. Az egyezményeseknél ugyancsak meglévő eklekticizmus a szervilizmussal együtt szerinté a későbbi hazai filozófiatörténetre is jellemző. Ennek során a "valóságtól független értékrendszerek" jöttek létre, s e tény jelentősége nyilvánvaló az uralkodó osztály szempontjából.¹⁰⁰

Sándor úgy véli, az igazság, azaz a valóságos társadalmi viszonyok tagadása nyomja rá a bélyegét Böhm Károly, Pauler Ákos és Brandenstein Béla immár önálló rendszerére. Elméleteikben a pozitivizmusból vagy a transzcendentális filozófiából indulnak ki, azonban "fogalomköltészetük... visszatükröződései annak a társadalmi valóságnak, amely a lassan kapitalizálódó, de feudális előjogaihoz, szociális felépítettségéhez, hierarchikus rendjéhez, osztályai helyzetének mozgástalanságához, merevségéhez ragaszkodó Magyarországot jelenti, amelynek uralkodó osztálya igyekszik letagadni, kiküszöbölni a tényleges valóságot..."¹⁰¹ Mivel a nagypolgárság révén tartóssá váltak a feudális viszonyok, s a két osztály szorosan összefonódott egymással, a születőben lévő kapitalizmusban Magyarországon nem tudott létrejönni polgárság. Így forradalom éppúgy nem alakult ki, mint ahogy forradalmi filozófia sem. Sándor mindazonáltal elismeri, hogy egyfajta angol mintájú liberalizmus elterjedt. A Németországból származó "nemzeti szellem" "misztikus romantikájá"-nak Pikler Gyula jogfilozófiája vetett véget. De éppen ez a spenceri utilitarizmus jelent kibékíthetetlen ellentétet a Magyarországon fönnálló feudálkapitalizmussal, s emiatt kell később Piklernek és Somló Bódognak el-

⁹⁸Vö. uo. 195. o.

⁹⁹Uo. 204. o.

¹⁰⁰Uo. 206. o.

¹⁰¹Uo. 211. o.

fordulnia a szociológiától is, illetve elméleteikkel megfenekleniük. Tehát a szociológiai iskola és a marxizmus között Magyarországon diszkrepancia áll fenn, melyet még egy olyan gondolkodó sem képes áthidalni, mint Jászi Oszkár, még ha a történelmi materializmus ellen emel is szót. Szabó Ervin ugyan közelebb áll a marxizmushoz, nézetei azonban eltérnek a marxista társadalom-elmélettől.

Ezek szerint a szociológiai iskola is az egykori magyar osztályviszonyokat tükrözi vissza. Ezért nyomakodik bizonyos fokig a szociológiai kérdések iránt közömbös beállítottságú burzsoázia és a marxista osztálytudat közé. A szociológiai iskola így módon az ingatag kispolgárság szócsöve volna, teteteiben pedig éppolyan eklektikus, mint elődmozgalmai. Így az eredetiség hiánya és a német befolyás az utolsó huszonöt év filozófiai attitűdjéért is felelőssé tehető, amely pedig korántsem árulkodik olyan egyértelműen reakciós és fasiszta szellemiségről, mint amilyen a gazdasági életben vagy a szellemi élet legtöbb területén tapasztalható.¹⁰² Ludwig Klages, Martin Heidegger és Nicolai Hartmann irracionálizmusa a maga pesszimista életérzésével nem ad módot ilyesfajta elemzésre, mivel e gondolkodók félelmet keltenek az igazsággal és a társadalmi valósággal szemben.

Az eddigiek szerint a filozófiai elmaradottság oka Magyarországon a feudális polgárság merev uralmában rejlik, mellyel szemben az alsóbb osztályok nem léptek föl, közös akaratukat sem voltak képesek világosan kifejezni. Éppoly kevésbé volt szükségzerű az uralmon lévők számára — elsősorban a polgárság számára a feudális elemekkel szemben —, hogy osztályérdekeiket szellemi küzdelemben érvényesítsék. Az osztály- és egzisztenciális harc hiánya fölöslegessé tette azt a nagy erőfeszítést, amelyet önálló és nagyszabású eszmerendszerek igényelnek. Ehelyett beérték egyfajta történelmietlen eklekticizmussal.

A régi probléma Sándor-féle újraértelmezésének egyik legszembeötlőbb jege, hogy a szerző egyetlen lényeges új szempontot sem vesz föl az elmaradottság okainak listájára. A társadalmi bajok aspektusa korábban is elég gyakran szóba került, például a jobbágyok helyzetének és a széles néptömegek nagy szegénységének említésekor. A társadalmi viszonyok marxista értelmezése alapvetően eltér ugyan az addigi pusztá ténymegállapításoktól, különösen ami elméleti teljesítményét illeti, ám mit sem változtat azon, hogy nem történt más, csupán egy másik elmélet fényében került terítékre az elmaradottság

¹⁰²Vö. uo. 226. o.: A "magyar bölcsészet sem tükrözi vissza olyan pontosan és élesen az ebben az időben a magyar társadalmat átható ellenforradalmi, reakciós, fasiszta szellemiséget, mint azt a gazdasági életben és a szellemi élet legtöbb területén tapasztaljuk".

problémája. Új elmélet, eredeti rendszer, megalapozott mű ezzel még nem született a magyar filozófiáról. Sándor Pál pedig legalább annyira törekedett erre, mint a múlt századi pályázati kérdés és elődeinek többsége is. Maga Sándor pl. az egyezményesekkel kapcsolatos bírálatában mindig újra megállapítja, milyen terméketlen, ha az elmaradottság külső okait sorolják föl. Azonban ő is ezt a — mondhatni: pszichoanalitikus — módszert alkalmazza, hogy diagnózisával a gyógyuláshoz, a körülmények elemzésével azok megváltoztatásához járuljon hozzá, mégpedig úgy, hogy a társadalmi viszonyokról szól, nem pedig a művelődés helyzetéről. Végére is a marxisták fölfogása szerint a művelődés csak a termelési viszonyok következménye.

Félreérténénk Sándort, ha úgy vélnénk, hogy e művét csak azért írta meg, hogy újraélessze az elmaradottság körüli régi vitát. A "filozófiai hátramaradottság" az ő számára kapóra jött, arra följogosító alkalom, hogy marxista nézőpontból rekonstruálhassa a magyar társadalmi viszonyokat. Ezen az elméleti alapon nyugszik az osztályharcnak mint az eredeti gondolkodási rendszerek egyik gerjesztőjének kiemelése. Ezért bizonyul kulcsnak a magyar szellemtörténet megértéséhez az osztályharc elmaradásának ténye. Más országokban a társadalmi nyugtalanság ezzel szemben elmélyült filozófiai alkotást tesz lehetővé, ez az, ami a magyaroknak nem adatott meg. E magyarázatséma dialektikája különböző érvelésmódokat enged meg. Az uralmon lévők vagy némaságra kárhoztatják az értelmiséget mint a kiváltsággal nem rendelkezők szócsövét, vagy — mint Magyarország esetében — az értelmiség nem szócsöve a kiváltsággal nem rendelkezőknek, következésképpen nincs is diagnosztikus hatása illetve társadalomfilozófiai jelentősége. Sándor mindkét lehetőséget tarthatatlan állapotnak minősíti, és csak a népi demokrácia keretei között — a szocializmust megelőző lépcsőfokon — véli megszüntethetőnek.

Kézenfekvő, hogy egy ennyire alapvető tanulmányt, mint a Sándoré, amely az új politikai viszonyok hatása alatt született, és talán még a magyar szellemtörténet korszakváltását is jelezni hivatott, nem nagyon van már mivel összemérni. Hadd utaljunk itt mégis Lukács József egyik közleményére, amely "Vita a magyar filozófia történelmi elmaradottságának okairól" címmel jelent meg.¹⁰³ Lukács József csupán "viszonylag elmaradott" hazai filozófiáról beszél, de osztja Sándor tézisé a társadalmi antagonizmusok kedvezőtlen kihatásával kapcsolatban. Erdélyinek és Balognak fölrója, hogy nem vették számba az elmaradottság mélyebb okait és Sándor művét is említi, mielőtt még

¹⁰³Lukács József: "Vita a magyar filozófia történelmi elmaradottságának okairól", Magyar Filozófiai Szemle 1957/58/2—4. sz., 364—370. o.

belebocsátkozna a Kossuth-klubban zajló, az elmaradottság okaival foglalkozó konferencia ismertetésébe.

E tanácskozásról szólván Lukács József kiemeli az elmaradottság Mátrai László által fölsorolt okait.¹⁰⁴ Az első okot Mátrai az erős polgárságban látja, melynek anyagi érdekei a természettudomány fejlődésével állnak összefüggésben. Azonkívül a filozófia szerinte társadalom és természet kapcsolata általánosította. Másodsor a polgárság a feudalizmus elleni harca során a széles néptömegekkel, elsősorban a jobbágysággal lépett szövetségre. Harmadsor a polgárságnak kellett vezetnie a nemzeti függetlenségért folyó küzdelmet, de ez a tényező csak korlátozott mértékben tehető felelőssé az elmaradottságért. Mátrai tehát a polgári tudomány fejlődésének hiányzó lehetőségeit hangsúlyozza. Sándor szemében a polgárság, amelytől hasonlót vár el ő is, kevésbé ép társadalmi csoport. Így különböző úton ugyanazon eredményekre jut Mátrai és Sándor. Mátrai szemére veti Sándor Pálnak, hogy nem ismert föl progresszív tendenciákat a magyar filozófiában, így nevezetesen Bessenyei vonzódását a materializmushoz. Lukács József azzal a tétellel magyarázza ezt a kijelentést, hogy az idealizmus és a realizmus közötti harc a filozófiatörténet viszonylag késői jelensége, úgyhogy a korai materializmust igen nehéz értékelni a haladó filozófiai hagyományok jegyében. Lukács József a továbbiakban beszámol a társadalomelmélettel és történetével kapcsolatban a vita során fölvetett részkérdésekről, melyekre most nem térünk ki.

Lukács József cikkében ugyancsak fontos, hogy újból megjelenik benne az elmaradottság problémája, s vele együtt a földolgozás őszinte igyekezete. Nem szabad megfélemednünk itt a haladás eszméjének a "haladó hagyományok" jelszavával való újraélesztéséről. A filozófia historiográfiájának marxista reformja e szempontok figyelembevételével kell, hogy új fölismeréseket eredményezzen. Mátrai a fölvilágosodás korának hazai filozófiájáról írott értekezésében¹⁰⁵ nemcsak az elmaradottság nyugtázására szorítkozik, hanem meg is bírálja néhány reakciós filozófiatörténész attitűdjét, akik e jelenséget a magyar common-sense-gondolkodás számlájára írják, és a spekuláció illetve absztrakció minden fajtájával szembeni idegenkedést egyenesen örvendetesnek tartják.¹⁰⁶ Ezek szerint föl kellene kutatni a haladó hagyományokat, magát a filozófiatörténetet pedig haladó módon meg kellene írni. Ez az álláspont már teljes mértékben megvan a "haladó hagyományok"-ban, csak ki kell szűrni valahogy a filozófiatörténetből.

¹⁰⁴Vö. uo. 365. o.

¹⁰⁵Mátrai László, i. m. 285–293. o.

¹⁰⁶Vö. uo. 285. o.

Ha visszaemlékezünk az Akadémia pályázati kérdésére, melynek megválaszolása lett volna hivatott megszüntetni az elmaradottságot, észrevesszük, hogy amióta csak fölvetődött a kérdés, a haladó hagyományokat szeretnék föl kutatni és tovább vinni. Ez az óhaj túlélte az évtizedeket, még ha a mai marxista haladásfogalom másképpen értendő is, mint az egykorú, százötven évvel ezelőtt.

G) KÖVETKEZTETÉSEK

A magyar szellemtörténetben tapasztalható elmaradottság problémájával kapcsolatos történeti vizsgálatunk eredményeként két momentumot rögzíthetünk. Mint sajátosan magyar illetve kelet-európai jelenségnek, e problémának — már amennyire létjogosultsága lehet egyáltalán egy ilyesfajta általános jellemzésnek — lényeges eleme a Nyugat-Európával és annak tudományos teljesítményével szembeni kulturális kisebbségi komplexus. Fontos szerepet játszik ebben az eredeti teljesítményre való törekvés. Filozófiatörténetében Tatarkiewicz a következőket jegyzi meg a lengyel filozófiával kapcsolatban: "Nyilvánvalónak tűnik, hogy a XIX. századi filozófia Lengyelországban, noha egész volt, mindazonáltal nem önálló... Ugyancsak nyilvánvaló, hogy a XIX. századi filozófia Lengyelországban megkéssve fogadott be idegen gondolatokat."¹⁰⁷ Nemcsak az önállótlan, de a bölcséleti irányzatok megkésett recepciója is oka lehet tehát a Kelet-Európában közkeletű kulturális kisebbségi komplexusnak. A magyar elmaradottság problémája azonban értelmezhető úgy is, mint az antikok példaszerűségével kapcsolatos általános kultúrfilozófiai kérdés átvitele, ahogy azt Perrault vetette föl a "Parallèle des anciens et des modernes" című művében. A francia kérdésfeltevéshez képest csupán abban van különbség, hogy Magyarországon az antik kultúrát kevésbé, a modern nemzeti államok teljesítményeit már sokkal inkább tekintették olyan mintának, melyhez saját kultúrájuk fejlődését mérték. Ha az egyezményesek filhelléniz-musa nem pusztán humanista műveltségük másodlagos megnyilvánulása lett volna, akkor az elmaradottságról való magyar vitát a "Parallèle" közvetlen késői folytatásának tekinthetnénk. A kulturális helyzettel való elégedetlenség meglehetősen elterjedt. Az ausztriai helyzetről például így ír Gumposch: "Egy-egy vita akárha spanyol bikaviadal lett volna, amelyen tiszteletre méltó férfiak komolyan összekülönböztek... A nemesség értelmesebbje külhoni egyetemekre küldte gyermekeit, hogy derék férfiakat és igaz polgárokat ne-

¹⁰⁷ Władysław Tatarkiewicz: Historia filozofii, először Lwów 1931, 7. kiadás: Warszawa 1970, idézet: III. köt., 170. o.

veljenek belőlük; tehát Bécs helyett Párizst, Hallét, Lipcsét ... és más egyetemeket láttak az ifjú osztrák nemesfiak. Amilyen nyomorúságosan festett a filozófia, olyan nyomorúságosak voltak az annak alárendelt iskolák, gimnáziumok is."¹⁰⁸ Noha ez kemény ítélet a művelődés helyzetéről, azonban egy ilyen panasz — szemben az elmaradottság magyarországi intézményes kezelésével — inkább afféle széljegyzetnek számít, amely egyetlen gondolkodót sem késztet önálló filozófiai rendszer megalkotására.

Hogy valóban létezett-e az elmaradottság, és ha igen, mennyire, azt különböző okoknál fogva nem taglalhattuk. Először Erdélyi tételeinek segítségével mutattuk meg, hogy a haladásnak és eredetiségnek szellemi szinten alig lelhető föl mércéje. Még ha más országok tudósainak teljesítményében keres is ilyesfajta kritériumot az ember, még akkor sem magától értetődő az értékelés, vagyis ez esetben a saját teljesítmény lekicsinylése. Az összehasonlítások rendeltetése, hogy ösztönzést adjanak, tájékozódást jelentsenek az okulás helyes forrásainak keresésében, nem pedig az, hogy alkalmat nyújtsanak a művelődés és a kutatás hiányosságainak panaszolására. A második ok, amiért le kellett mondanunk arról, hogy magunk kíséreljük meg elemezni a létező elmaradottságot, az, hogy elutasítunk a haladásba vetett mindenfajta vakhitet, amint azt az eddigiek során megismertük. Mint pusztán kívánság, a haladás gondolata üres, utópikus formulává lett az egyezményeseknél, még az ő koncepciójuk sem tudott semmiképpen sem igazodni hozzá. Ez azonban nem jelenti azt, hogy valamiféle rendkívüli eredetiséget és jelentőséget tulajdonítanánk a magyar filozófiatörténetnek. Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften című munkájában Krug azt írja, hogy "a magyar--erdélyi filozófia nem más, mint a német, minthogy a bölcselő magyarok... és erdélyiek többnyire német egyetemeken vagy legalábbis német művek segítségével folytatták filozófiai tanulmányaikat... Mindenesetre nincsenek meg ott még azok a külső feltételek, amelyek kedvezők volnának a filozófiai munka számára. Így arról biztosítanak minket, hogy Márton rendszerének második része azért nem jelenhetett meg, mivel a könyvet veszélyesnek tartották. Hogy is haladhatna előre a filozófia tanulmányozása efféle korlátozások közepette!"¹⁰⁹ Még érthetőbbé válik Krug bizonytalansága, ha hangot adunk ama sejt-

¹⁰⁸Victor Philipp Gumpisch: Die philosophische Literatur der Deutschen, Regensburg 1851, utánn.: Lutz Geldsetzer: Instrumenta philosophica, Series indices librorum, II. köt., Düsseldorf 1967, 261. o.

¹⁰⁹Wilhelm Traugott Krug: "Ungarisch-siebenbüergische Philosophie", in: Encyklopaedisch-philosophisches Lexikon, 2. kiadás, IV. köt., Lipcse 1834, 300. o.

tésünknek, hogy szellemi tanítványát és fordítóját, Mártont személyesen vagy levelezésből ismerte.

Az elmaradottság tárgyalásával mindazonáltal megíródott a magyar filozófiatörténet egy fejezete. Az elmaradottság filozófiatörténeti jelentősége abban a tulajdonságában rejlik, hogy toposzként használták. Ez az önállósulása nem vezetett ugyan önálló filozófiai fogalomhoz, utat tört azonban olyan más témákhoz, mint az eredeti filozófia és a haladás kérdése vagy a harmónia problémája a kultúrában. Különösen lényeges az elmaradottság jelensége mint a hazai filozófiatörténetek megírásának ösztönzője, mely egyúttal történeti vázlatunk legitimációját is jelenti.

(Fordította: Schulcz Katalin)

FILOZÓFIA A NAGYSZOMBATI EGYETEM MŰKÖDÉSÉNEK KORÁBAN*

Mariana Oravcová

A nagyszombati (ma: Trnava) egyetem működését, konkrétan az ottani filozófiaoktatás tartalmát és kihatását, valamint társadalmi-kulturális jelentőségét is csak az adott kor kulturális összefüggéseibe – az ugyan távolabbi és közvetettebb, de mégis meghatározó és döntő társadalomtörténeti szituációba – ágyazottan lehet értelmezni. A XVI. században a reformációval kezdődő forradalmi és szellemi áramlatok, csaknem százéves küzdelem után, a társadalmi élet minden szférájában meggyökereztek, s többek között a protestantizmus és a katolicizmus elméleti szintű konfrontációjának szükségletéhez vezettek. Eme szükséglet kielégítésének kifejeződése a legmagasabb szintű iskolák alapítására irányuló, csaknem egyidejű, előbb protestáns, majd katolikus törekvés. A társadalmi mozgás jellege (habár vallásos forma az eredője és irányítója, s ebben is szublimálódik), tartalma által természetesen befolyást nyert a társadalom különféle gazdasági, politikai és szellemi struktúráiban, s törvényszerűen hívta életre a szellemi szféra megfelelő reflexióját. A filozófia fejlődése számára ez ugyan a nagyszombati egyetemen, tehát egy ideologikus-rekatolizációs szándékkal is kifejlesztett intézményben való installációját jelentette, ámde a filozófia mint önálló elméleti diszciplína hivatásos jellege számára egyúttal ez a skolasztikához való szabadabb kapcsolódást, a kortárs filozófia természettudományos nézeteihez való igazodást, tehát kimondottan haladó jellegű attribútumokat hozott magával; habár persze nem jelentett olyasféle forradalmi áttörtést szellemi-elméleti téren, mint mondjuk a skolasztikus hagyományokkal való szakítás vagy esetleg a materializmus iniciációja.

E kor filozófiájának jellegét azonban más determinánsok is alakították.

A XVII. századi Felső-Magyarország (Szlovákia) kultúrájának, ezen belül szlovák nyelvű kultúrájának fejlődésére pozitívan hatott az is, hogy e terület volt Magyarország (Uhorsko) gyakorlatilag egyedüli, törökök által el nem

*A Filozofia (Bratislava) c. folyóirat alapján: 1982/2. sz., 194–204. o.

foglalt része. Ez törvényszerűen megemelte a szlovák etnikum jeletőségét a magyar állam életében, mégpedig a kultúra és a nyelv terén is. Ezen a területen alapították az iskolákat, erről a területről származtak a hallgatók és a tanárok is; így hát ebben a korban a szlovákok törvényszerűen előtérbe kerültek, ami később, a XVIII. században Bernolákék kezdeményezését eredményezte az irodalmi nyelvben.

Ezen túlmenően nem kerülhető meg az a tény sem, hogy a XVII. században egész Európában a skolasztikus és a humanista tradíciók szellemében folyt a tanítás, habár már megszületett a descartes-i racionalizmus, a tudomány pedig Kopernikusz és Newton intenciói nyomán fejlődött. Magyarország sem volt kivétel, csak hogy itt a skolasztika hagyományainak kontinuitását nem szakították meg igazán sem a reneszánsz, sem a reformáció eredeti kezdeményezései. Az újjáalakult katolikus iskolarendszer szükségszerűen integrálta és továbbvitte ezt a hagyományt, mivel létét, az ellenreformációs mozgalom elemeként, a katolikus egyház pozícióinak visszaszerzéséhez kötötte. De nem ez maradt — mert a társadalmi-politikai szituációra és kulturális szükségletekre való tekintettel nem is maradhatott — létének egyedüli oka és működésének egyedüli célja. A nagyszombati egyetem alapítása egyúttal az ország egy kulturális hiányosságát volt hivatott megszüntetni, azt ti., hogy nem volt főiskolája. Így kívánták lehetővé tenni, nemzetiségre való tekintet nélkül (és az egyetem indulásakor felekezeti hovatartozásra való tekintet nélkül is) az ország fiainak az egyetemi típusú műveltség elérését, s így kívánták kinevelni az egyházi és a laikus értelmiséget.

Ez a konkrét társadalmi-politikai és szakmai-kulturális küldetés, ez a kettős irányultság döntő módon vetítődött bele a nagyszombati egyetem működésének tartalmába és formájába, s a filozófia ápolásának meghatározó determinánsává lett. A kötelező vallásosság és a tudományos-elméleti posztulátum eme kettőssége alkotja a nagyszombati egyetemen végbemenő filozófiaoktatás egész történelmének azt a horizontális tengelyét, amelyen az ellentmondásos fejlődés lezajlik.

Ha tekintetbe vesszük ezeket a determinánsokat, akkor a XVII. és a XVIII. század filozófiájára, de a felső-magyarországi (szlovákiai) filozófia történetének régebbi koraira nézve is érthető lesz, hogy ez a filozófia nem eredeti, hogy nem jellemző rá a nagy személyiségek — esetleg követők vagy iskoláik — tiszta rendszerű filozófiájának jellege. E korszak filozófiai termése kompendium- (tankönyv-) formájú. Olyan specifikus nemzeti eszmei hagyományok nélkül fejlődik, amelyek (legalább szórványosan) megjelenhetnének mint egységesítő mozzanat; de az európai filozófiához is csak közvetve és

(csökkenő mértékben ugyan, de mégis) késéssel kapcsolódik. De éppen ezek a jellemző vonások meg is védnek bennünket a nem-adekvát, immanentista magyarázatoktól: az egyes filozófusok gondolatainak kizárólag a másokétól való eredeztetésétől, az egyes iskolák folyamatosságából való dedukálástól, esetleg a korszellemből vagy a nemzet lelkületéből való következtetésektől. Ilyen módokon egyébként lehetetlenné válna az adott kornak, de a szlovák filozófia történetének rekonstrukciója is abban a formában, amelyben már létezik.

Ebben az összefüggésrendszerben viszont az egységes periodizáció érdekében is szükséges behatárolnunk és adekvát elnevezéssel jellemeznünk a korszakot. Mérlegelnünk kell, hogy a filozófiatörténetben a nemzeti, esetleg az európai történetírás periodizációjával összhangban haladjunk-e, vagy pedig a periodizációs sémában a törvényszerű korabeli meghatározottságokat figyelembe véve, a saját filozófiai fejlődés alapján differenciáljunk-e. Egy másik lehetőséget a szemléletek kombinációja nyújthat, amikor is a történeti periodizációt csak azokra a korszakokra vonatkoztatjuk, amelyek egybeesnek a kulturális-eszmetörténeti periodizációval, mint pl. a humanizmus és a reneszánsz kora. De épp a XVII. század második felétől számított ellentmondásos és bonyolult időszakokkal kapcsolatban — amikor a filozófia több mint száz évre intézményes formát, ezzel pedig fokozatosan tudományos-szakmai szintet és bizonyos önállóságot ér el, s megkezdí saját, ellentmondásos fejlődését — az a véleményünk, hogy az "ellenreformáció" címkéjének egyoldalú hangsúlyozása csak egy elterelő módon egyértelmű, negatív jellemzést, valamiféle haladásellenesség, egy kizárólagosan vallási és hatalmi irányultság kiemelését sugallná. Ez ellentmondana a filozófiai élet ama valós tartalmainak és céljainak, amelyeket ebben a korban ténylegesen követett. A nagyszombati egyetem, amely ellenreformációs küldetéssel született, ezt a beállítottságot ugyanis a kezdetektől meghaladta. Egyrészt a konkrét társadalmi föltételek révén (a fölvilágosult monarchia egyetemi reformjai, a jezsuita rend megszüntetése, az egyetem struktúrájának kompletizációja); másrészt a megismerés terén végbement fejlődéssel, ti. a skolasztikus hagyományok, valamint az újkori filozófiai és tudományos eredményekre való reagálás és integrálásuk közti ellentmondás folyamatos kiegyenlítésével. Úgy véljük tehát, hogy a nagyszombati egyetem tudományos-elméleti törekvéseinek kiemelése a megalapozott és az értelemszerű a periodizációs sémán belül, mert ez jellemzi a korszak filozófiájának nívumát és specifikumát, különbözteti meg a megelőző korszaktól, s konkretizálja a tartalmát az adott kor "ellenreformációs" összefüggéseiben.

Tekintettel arra, hogy a skolasztika hagyománya Magyarországon voltaképpen folyamatos volt, s hogy különböző gazdasági-művelődési viszonyok között, többé-kevésbé fejlett formáiban létezett és hatott, nézetünk szerint a nagyszombati egyetem vázolt beállítottsága nem a skolasztikához való visszatérést, hanem csak annak formaváltozását jelenti.

Mindamellettt figyelembe kell vennünk legalább két történelmi és filozófiai történeti eltérést.

(1) Az egyházi iskolarendszer hagyományosan, sem szervezetileg, sem pedig tartalmában, nem volt egységes és homogén, s beállítottságában is eltérő volt.

(2) A skolasztika maga sem volt homogén folyamat, hanem párhuzamosan és folytatólagosan is léteztek benne eltérő, sőt kimondottan ellentmondó kezdeményezések. Elégseges fölemlítenünk itt a nominalizmus és a realizmus közötti ismert feszültséget, vagy a nominalizmuson belüli régi és új iskola XII--XIII. századi vitáit, az új iskola radikális és konzervatív szárnyának kialakulását a XIV. század elején, a scotizmus és a tomizmus ellentéteit stb.

Így volt ez a mi esetünkben is. Az adott időszakban a filozófiát nemcsak a nagyszombati egyetemen művelték, s nemcsak kizárólagosan arisztotelianus--tomista jellege volt. A XVII. és a XVIII. században, a fölvilágosult reformok idejéig csúcspontját érte el a scotista irányultságú filozófia, amelyet a rendi, konkrétan a ferences iskolákban műveltek. (A felső-magyarországi ill. szlovákiai filozófia történetének eddigi kutatásaiból sajnos hiányzik a scotista filozófia kritikai elemzése és értékelése...) A scotista és a tomista filozófia ellentéte tehát bejutott a rendi iskolákba is, s ez a filozófiaoktatásban, a XVIII. század közepéig, legalábbis a ferences iskolákban a nominalizmus, empirizmus és voluntarizmus túlsúlyát hozta magával.

Amennyire a fennmaradt anyag kezdeti elemzéséből levonható bizonyos következtetés, azt kell mondanunk, hogy persze a scotista irányultság sem tette lehetővé a korabeli filozófiához és tudományhoz való radikálisabb vagy következetesebb közeledést. A scotizmus és a tomizmus ellentéte a XVIII. században nem lépte túl a logika és a vallásfilozófia határait, s nem volt eltérő hatással az új filozófiai és tudományos kérdések integrálására filozófusaink munkásságában.

Ezt ismét annak bizonyítékaként foghatjuk föl, hogy a filozófia fejlődését a saját belső és a kulturális külső összefüggésrendszer együttműködése, valamint még más determinánsok határozzák meg, s érvül szolgálhat ahhoz is, hogy ez az ellentmondás a skolasztika és az újkori filozófia ellentmondásához viszonyítva valójában kevésbé általános és lényeges, minthogy végül is

az újkori filozófia és tudományosság elsajátításának ill. az eredeti skolasztikus rendszer modifikálásának egyenlőségében ölt testet. Ez a jellemzés egyben azonban annak megalapozottságát is bizonyíthatja, hogy a XVII. és a XVIII. századot a tudományos-elméleti törekvések időszakának nevezzük filozófiatörténetünkben. Az újonnan föltárt forrásanyagok előzetes elemzése is azt mutatja, hogy ez a törekvés az adott időszakra valóban jellemző volt. Úgy gondoljuk tehát, hogy az adott korszak filozófiája jellegének és fejlettségének elbírálásakor végül is a teológiai filozófia és az újkori filozófiai, valamint tudományos kezdeményezések ellentmondásából származó feszültség bír döntő jelleggel.

A XVII. századnak csaknem kizárólagosan skolasztikai irányultságú filozófiája új formákat vesz föl az ellenreformációs küzdelmek nyomán. Hozzunk föl csak néhány pozitív vonást. A nagyszombati egyetem első ötven évének filozófiai termése nem túl nagy, mégis, már a XVII. század második felében, a XVIII. század elején pedig még gyakrabban, megjelennek olyan művek, amelyek beállítottságukban meghaladják a skolasztikus koncepciót. Szentiványi "Miscellanea"-ja, amelyben a természetfilozófiának szenteli a legterjedelmesebb értekezést; Akai "Cosmographia"-ja és mások szolgálhatnak itt példaként. A természettudományos diszciplínák tehát a szélesebben értelmezett filozófia tartozékai, amely pedig -- nemcsak a tanterv szerint -- a teológia alárendelt diszciplínája -- a skolasztika ennek ellenére nem mellőzte a filozófia jelentőségét, hanem éppen rajta keresztül foglalkozott a természettudományokkal. További pozitív, az előrehaladást segítő tényként kell fölmutatnunk a filozófiaoktatásban jelentkező erudíciót és professzionalizációt. Hiszen már az egyetem létének első korszakában is tucatnyi olyan filozófiatanár működött itt, akik (ha publikált nézeteik nem is mindig árulják el ezt) ismerték az európai tudományosság és filozófia eredményeit meg a szellemi konfrontációk XVI--XVII. századi előzményeit és reflexióit.

Így már a reform előtti időkben sem azonos a nagyszombati filozófusok idealizmusa a skolasztikus filozófia megelőző formáival: lépésről lépésre kristályosodik ki benne a vallásos-idealista, valamint a tudományos-filozófiai problémákra vonatkozó nézetek polarizációja, mint a valós áttöréshez vezető út a skolasztikus filozófiai hagyományon belül. Ez a váltás végül azután a XVIII. század fordulóján következett be. Emellett azonban tekintettel kell lennünk persze arra is, hogy e filozófia keretein belül kontinuitásról is szó van, még ha az elsőrendű mozzanat az eredeti állapot meghaladása, a nézetek tudományosulása, az igazságért, haladásért folytatott küzdelem is. Más szóval a tudományos és a vallásos hozzáállás arányának átcsoport-

tosulásáról van szó egyetlen rendszeren belül, arról az arányról, amelyet a skolasztika a hit és az ész igazságainak viszonyformájában mindig is megfogalmazni igyekezett; csakhogy most már nem érvényes az a vertikális tengely köré rendeződő hierarchia, amely — az egyes tudományok eredményeitől a filozófián keresztül — a legmagasabb fokra helyezett teológiáig mint az adott summa legtökéletesebb megismerést nyújtó diszciplínájáig irányult. A XVIII. században a hit és az ész kibékítése mintha már a megismerés horizontális tengelyén menne végbe, törvényszerűen tolva el (a gazdagodó filozófiai és tudományos megismerés hatására) az egyes kérdések súlypontját a tudomány felé, a skolasztikus filozófia rovására.

A bölcséleti munkákban a teológia kérdésköre, a vallásfilozófia mint metafizikai diszciplína így eléggé világosan ekülönül a gnoszeológiai, logikai és természetfilozófiai problémáktól. Az utóbbiakban már leszűkült az autoritások kompetenciája mint az igazság kritériuma, részben már differenciálódtak a módszerek (a spekuláció a megfigyeléssel, az érzéki evidenciával, a kísérlettel szemben), s a bölcsélet nyíltabbá vált a haladó nézetek befogadására. A megelőző kulturális és szakmai lemaradás így fokozatosan csökken, az európai filozófia megismerésének és befogadásának intervallumai a minimumra szűkülnek le (lásd pl. Horváth Kant-kritikája). Az így egyre inkább fejlődő megismerésre jellemző belső okok mellett a nagyszombati egyetem életében pozitív szerepet játszott mindebben a világnézeti kötelék lazítása és ennek konkrét formái.

A differenciálódás folyamata, a nézetek tudományosodása nem állt meg a tudományos és a skolasztikus filozófia kompetenciájának szétválasztásánál, de a tudomány területén is polarizálódott az egyes kérdésekben — anélkül hogy a nagyszombati szerzők mindenben következetesen kapcsolódtak volna egy körülhatárolt irányhoz. Erudíciójuk azonban e polarizáció mellett is nagyon gyakran és egyértelműen a progresszív megoldáshoz vezette őket az egyes kérdésekben (pl. a newtoni és nem a descartes-i mechanikát, a heliocentrizmust és nem a geocentrizmust fogadják el). Newton elfogadása nyitja meg az utat a heliocentrizmus fokozatos akceptálásához (Szentiványi geocentrizmusától, Akain keresztül, aki 1737-ben még Tycho de Brahe követője, Revickiig és Jaslinskyig, akik Kopernikusz tanítását mint hipotézist fogadják el; Newton elméletét nyíltan először Horváth vallja magáénak és Pankl 1790-ben már a heliocentrizmus "hipotetikus" jellegének fönntartását bírálja), továbbá a mechanizmushoz, a természeti szükségszerűség és a természeti folyamatok kauzalitása elismeréséhez.

A gnoszéológia területén a nagyszombati filozófusok polémiaja két koncepció között ingadozott: egyfelől a velünk született eszmék racionalista elismerése és másfelől megismerésünk tapasztalati jellegének empirista hangsúlyozása között. Az, hogy végül lényegében a megismerés empirista magyarázatát fogadták el, vitán felül haladó jellegű az adott korban, habár -- paradox módon -- ebben arisztotelészi kiindulópontjuk és objektív idealizmusuk hatott pozitívan.

A nagyszombati egyetem működését tehát mint olyan kort jellemezhetjük egészében véve, amikor nem születtek ugyan új és eredeti rendszerek, s a meglévők sem találtak egyértelmű fogadtatásra, ám ennek ellenére értékes és jelentős erőfeszítések történtek az új tudományos ismeretek és nézetek befogadására.

(Fordította: Mészáros András)

SZEMLE

PROBLÉMÁK A MAGYAR FILOZÓFIA 1848 UTÁNI TÖRTÉNETÉBŐL*

Molnár János

Az 1848-as forradalmat követő évtizedek magyar filozófiája napjainkra sokak által vizsgált, modern relevanciákkal telített kutatási területté vált. A magyar filozófia történetének az a korszaka ez, amelynek föltárásában a filozófiai és a történeti módszerek talán legerősebben vannak egymásra utalva. Kevés olyan kutató van azonban, akinek ez a kor elsődleges témát jelentene: vagy a dualizmus, vagy a reformkor problémái kényszerítik ki inkább az 1848-at követő évek újragondolását. A téma, instrumentális jellege ellenére — mely szerint ui. vagy az előjáték, vagy az utóhang szerepét játsza — alapvető jelentőségű: ebben a korban történik meg a magyar filozófia megalapozása. A heurisztikus szekunder jelleg és a tartalmilag fundamentális jelentőség termékeny feszültségéből következik, hogy a probléma szinte követeli a megoldást. Nem egy ilyennek rendelkezünk is, és úgy tűnik, hogy mára, több átfogó és minden lényeges problémára választ adó értelmezési kísérlet után, kialakult néhány alapvető interpretációs koordináta.

Ladányiné Boldog Erzsébet könyve e korszakot a darwinizmus magyar recepciója nézőpontjából vizsgálja; darwinista módszerrel. Az 50-es évek materialista és pozitivistá elméleti kezdeményezései — mintegy a természetes kiválasztódás útján — szinte kikényszerítik a darwinizmust. A tétel lényegi tartalmát nem vitatom, azonban a belőle levont következtetést hamisnak tartom. Eszerint: "A darwini tanok elterjedésével egyidejűen láthatóvá lettek a szcientista tendenciák egyoldalúságai, illetőleg markánsabbá vált a természettudományos materializmus agnoszticizmusba hajló jellege." (8. o.) Nem azt vitatjuk, hogy a darwinizmus nagy előrelépés, de azt igen, hogy ez a rendszer az 50-es évek materializmusának és pozitivizmusának olyan megfejezése lenne, amely, azok hibáin túljutván, részben fölöslegessé is tette őket. A hibák egy része nem létezett (agnoszticizmus), egy másik részét a

*Ladányiné Boldog Erzsébet: A magyar filozófia és darwinizmus XIX. századi történetéből (1850—1875), Akadémiai K., Budapest 1986, 193 oldal.

darwinizmus éppúgy megtartotta (egyoldalúság), egy harmadik részét pedig valóban kijavította (történetiség). A materializmus háttérbe szorulásának okai között a fejlettebb paradigma (darwinizmus) létrejöttét jóval kisebb jelentőségűnek láthatjuk a neokantianizmus diszkreditáló módszereivel szemben.

A szerző átfogó képet ad a korszak magyar filozófiatörténetéről, a darwinizmus elterjedésének perspektívájából kiindulva. Állításait források elemzésével igazolja, és sok olyan forrást is bemutat, amelyet az eddigi interpretációk elhanyagoltak. Nagy érdeme tehát, hogy kiszélesíti a korszak értelmezéséhez szükséges forrásbázist, de a könyv emez erényéhez csatlakozik hiányossága is: az erősen kiszélesített forrásbázis végül kevés interpretációs újításhoz vezet el a szerzőt. Majd minden eddigi értelmezés — Heller Ágnes, Hermann István, Lukács György, Sándor Pál, Szigeti József, R. Várkonyi Ágnes munkái képezik a fő szekunder irodalmat — beépül a könyv tételibe. Föltűnő, hogy az egész műben alig van olyan korábbi interpretációs tétel, amelyet a szerző cáfolna, pedig az ellentétek olykor meglehetősen erősek. Bírálni azonban nemcsak az elmaradt bírálatokat szeretném, hanem a pozitív átvételeket is. Sok fejezet épül föl a következő séma szerint: a fejezet elején idézet formájában megjelenik egy interpretáció, majd, minden komolyabb újraértelmezési vagy asszimilálási kísérlet nélkül, az idézet szintjén elővezetett interpretációs keret kitöltődik egy új forrásbázissal. Nem egyszer olyan interpretációkból vesz át így téziseket a szerző, amelyek, alapvető intenciókban, egymásnak ellentmondanak. Ez a módszer leképeződik a stílusban is. A stílus több eleme az 1950-es évek magyar filozófiai nyelvben gyökerezik (pl. "harmadikutasság", "merev szembeállítás", "nem valamiféle"); más elemek az 1970-es évek magyar filozófiai nyelvének ismeretelméleti irányultságát jelenítik meg; előfordulnak önmaguk paródiáiként is "helytálló" szóképzési kísérletek (pl. "akut—aktuális").

A könyv bevezető fejezetének, mely a reformkori előzményeket tárgyalja, komoly érdeme a magyar fejlődés fáziskéséséből adódó problémák fölvetése: "A német természetfilozófia dialektikus módszere meg sem termékenyítette igazán a hazai természettudományos gondolkodást, amikor a sietős felzárkózásban a pozitív, tapasztalati tudományok létjogosultságot követelnek." (28. o.) Azonban a különböző történeti korokhoz tartozó kultúrképződmények együttes jelenlétéből adódó feszültségek elemzése végül sajnos nem válik operatív módszerre.

Az 1850-es éveket elemző második fejezet legkevésbé sikerült részének az európai filozófia helyzetének elemzését tartom. Az ideologikus rövidre-zárások mellett érdekes, ám további differenciálásra szoruló tételek fogal-

mazódnak meg itt. Például: "/.../ a szaktudományos eredmények praktikus felhasználásában érdekelt burzsoáziának úgy kellett a világnézeti általánosítás ellen fordulnia, hogy közben a tudomány maga sértetlen maradjon. A XIX. század második felének pozitívizmusa a nyílt válaszdadás, a világnézeti problémafelvetés elől való kitérést testesítette meg." (38. o.) Ez a tétel csak bizonyos típusú pozitívizmusokra igaz. Az induló osztrák pozitívizmusra semmiképpen nem érvényes, és ugyancsak érvénytelen olyan alakokra, mint Dühring vagy Jodl. Általában tévedés a XIX. század második felének defilozofáló tendenciáit a pozitívizmus számlájára írni: ezen a terepen sokkal inkább a neokantianizmus játszott úttörő szerepet.

A könyv második fejezetének nívumát Greguss Ágost 1859-es akadémiai székfoglalójának elemzése képezi. A beszéd mint olyan ideológiai ugródeszka jelenik meg, ahonnan a későbbiek során számos pozitívizmusellenes áramlat meríthetett argumentumokat. Gregussnál tűnik föl a legklasszikusabb érv a korabeli materializmussal szemben: nála az "anyagelviség" nem más, mint "anyagias fölfogás", melynek "szüleménye az a kor, melyet méltán neveznek az anyagi érdekek korának". A szerző, innen kiindulva, észreveszi azt, hogy a materialisták ellen olyan területekről — morál, vallás, esztétika stb. — hoztak föl érveket, amely területeken ők nem állítottak semmit, ezért hát ezeknek az érveknek egyértelmű a diszkreditáló jellege. De azt sajnos nem veszi észre, hogy a materialisták ellen egyetlen olyan érvet sem tudtak az ellenfeleik fölvonultatni, amelyik a saját területükön cáfolta volna őket: ebből adódik, hogy a materialisták, az alapvetően pozitív beállítást ellenére, sem kapják meg valóságos jelentőségüket a műben. Továbbá hiányzik a materialisták és a pozitivisták definitív elválasztása. Ez abból ered, hogy a szerző nem ismeri föl, hogy ez az elválasztás Magyarországon sokkal kevésbé lehetséges, mint a korabeli Németországban. Találunk viszont érvényes tanulást is a hazai és a nemzetközi filozófiai helyzet összehasonlításakor: "Hazai sajátosság, hogy az a filozofikusság nemzetkarakterológiai jeggyé ideologizáltatott egy időben az európai gondolkodás antifilozofikus fordulatával." (72. o.)

A harmadik fejezetből, mely időrendben a kiegyezésig terjed, ki kell emelnünk a magyarországi materializmus fölfokozott ateizmusának elemzését. A föllállított tételeket azzal a módosítással tartom érvényesnek, hogy Németországban az ifjúhegelianizmus volt az a filozófiai irányzat, amely komoly ateista előmunkákat végzett és amelyre a német pozitívizmus támaszkodni tudott (nem véletlen, hogy Feuerbach sok német materialistának és pozitivistának elsőrendűen releváns gondolkodó volt!), Magyarországon viszont hiány-

zott az ateista előkészítés és ennek föladatát is a materialistáknak kellett fölvállalniuk. A fejezet legsúlyosabb tévedése azonban a következő: "A természettudományos materializmus képviselői, Büchner, Vogt, Moleschott fiziológusokként programszerűen mondtak le a teljességről, a természettudományos eredmények kat' exochén filozófiai analíziséről." Büchnerék ugyanis nem a filozófiai analízisről mondtak le, hanem a metafizikai értelmezésről, illetőleg az elméletükhöz illő morál és esztétika kidolgozásáról. Hibásnak tarthatjuk, ha a "kat' exochén" filozófia egyik belső kritériumát a metafizika képezi egy ilyen műben. Tanulságosnak és modern vonatkozásokkal is telítettnek tarthatjuk viszont Mentovich Ferenc és Brassai Sámuel vitájának elemzését — Brassairól itt kiderül, sok egyéb mellett, hogy első magyarországi ellenfele volt Darwinnak.

A hazai Darwin-recepció bemutatásakor változatos forrásanyag tárul föl előttünk: a könyvektől a különböző tudományos intézmények gyűlésein elhangzott fölolvadásokig. A könyvnek külön értéket kölcsönöz az, hogy a Darwin-recepciót a természettudományok magyarországi fejlődésével kölcsönhatásban vizsgálja. Legújsszerűbbek talán a florisztikai és faunisztikai kutatásokról írottak. A harmadik fejezet összefoglaló gondolataiból egy hosszabb passzust idézünk annak bizonyítására, hogy a materialista ontológia közvetve a keresztény morált is lehetetlenné tette, nemcsak a keresztény ontológiát: "A velünk született (mert isten által belénk táplált) eszmék, a halhatatlan lélek, a test nélküli szellemek és erők, a szabad akarat létét tagadó nézetek ténylegesen megrendítették—repedeztették a keresztény erkölcsant, hiszen az erkölcsi értékek eredete, természete, hordozója a 'beszámítás' (felelősség, felelősségre vonás, jutalom, büntetés) szakrális jellegét szüntették meg." (108. o.) A moralizáló gondolkodásmód itt is konkrét csoportérdekeket véd, s apologetikus dimenziója élesen kiütöközik, "mert 1867 előtt a 'mit tegyünk' társadalmi feladata már nemigen tűri a moralizáló szemléletet" (112. o.). A tudomány oldalán állók legkiválóbbjainál — Markusovszky Lajos és Mentovich Ferenc — viszont hiányzik a dialektika. Erdélyi János hegelianizmusa az egyedüli a korban, amely egyesíteni akarja a klasszikus spekulációt a modern tudományossággal.

A IV. fejezet a darwinizmus 1867 utáni széles körű elterjedését vizsgálja. A fejezet alapkoncepcióját teljességgel elhibázottnak tartom. A szerző arra a kérdésre kísérel meg válaszolni, hogy "miképpen vezetett el a pozitívizmus tudományosság szükségsszerűen egy újkantiánus szemléletváltáshoz. E szükségsszerűséget a természettudományos empirizmus elméleti egyoldalúsága, a támadó neotomista érvekkel szembeni tehetetlensége, a természettudományos

egzakság módszertani és tartalmi előfeltevései involválták." (118. o.) A neokantianizmus megjelenésének fő oka azonban nem a pozitivizmus hiányosságai-
gaiban keresendő, hanem az újra terjedő vallásos szükségletekben: a neokan-
tianizmus már langei formájában szövetséget köt a vallással a materializmus
ellen. A szerző úgy érzékeli, hogy a neokantianizmusban több filozófia van,
mint a pozitivizmusban; valójában az ekkori neokantianizmus éppen hogy kiik-
tatta a nagy kérdések filozófiai tematizálását, és azt a "szövetségeseire"
— vallás, pesszimizmus — bízta. A fejezet maradandó értékei közé tartozik
viszont Margó Tivadar és Herman Ottó gondolatainak elemzése, valamint össze-
foglaló megjegyzései: "A természettudományok fejlődése és fejlesztése lát-
szott a biztos útnak, melyen előrehaladva a nemzeti és polgári célkitűzések
megvalósulását várták. A szabadságvonatközlések természetire irányultsága köz-
vetetté homályosította a társadalmi programot, csak a forradalom helyett
evolúció célkitűzést téve igazán világossá. A baconiánus attitűd mégis ér-
tékörző és érték továbbvivő funkciót töltött be a maga demokratikus polgáro-
sult tudás- és embereszményével, az eötvösi kultúr- és tudománypolitika a
liberalizmus progresszív tartalmait mozgósította a baconi jelszó megvalósí-
tásáért: a tudás hatalom."

RENDSZERELMÉLET A SZÁZAD ELEJI MAGYARORSZÁGON*

Kondor Zsuzsanna

Zalai Béla összegyűjtött írásai 1984-ben, a Gondolat kiadásában jelentek
végre meg, A rendszerek általános elmélete című kötetben. A szerző életműve
sokáig ismeretlen volt a magyar olvasó előtt, hiszen legfontosabb művei már
saját korában is kiadatlanok maradtak, s így gondolatai könnyen a feledés
homályába merülhettek. E kötet az első, mely Zalai munkásságát a magyar ol-
vasóköröshöz számára átfogóan igyekszik bemutatni. Az itt megjelent írások-
ból megismerhető a Zalaít foglalkoztató kulcsprobléma, a rendszerelmélet
kérdésköre, jöllehet a fő kérdés árnyaltabb bemutatását esetleg elősegíthet-
te volna annak a néhány, alig pár oldalas korai írásnak a közzététele (vagy
legalább néhány szavas említése, például a bevezető tanulmányban), amely a
debreceni Tanulók Lapjában 1905-ben és 1906-ban jelent meg. A kötetben

*Zalai Béla: A rendszerek általános elmélete. Összegyűjtött írások, szerkesztette és a né-
met nyelvű tanulmányokat fordította Berényi Gábor, Gondolat, Bp. 1984, 483 oldal.

egyébként Zalai befejezett írásai szerepelnek, Beöthy Ottó listája nyomán, de ez sem tesz említést néhány rövidebb cikkről, melyekről Lengyel András számolt be az Élet és Irodalomban (1978. VI. 17.).

Zalai Béla életművéből egy rendszerelmélet körvonalai bontakoznak ki, a rendszer kritériumainak megadásával, illetve egy módszer kidolgozásával. Ezzel természetesen együtt járt egyes filozófiai diszciplínák, mint amilyen például az etika, újrafogalmazása: "Minden tény csak azáltal etikai, hogy a rendszerben fogjuk fel, önmagában etikai nincs /.../. Az etikai értékek valósága /.../ funkcionális" — olvashatjuk az "Etikai rendszerezés" című tanulmányban (118. o.). Mindez egyértelmű megfogalmazása annak a gondolatnak, hogy az etikai értékek valósága a rendszer meglétének vagy hiányának függvénye. Ez merőben új volt azzal a bevett gondolattal szemben, mely szerint az etika a filozófia koronája.

Zalai a metafizikának is igen sajátos szerepet szán a tudomány fejlődésében, szoros kapcsolatot állítva föl az emberi megismerőképeség és pszichikum közé: "metafizika /.../ van, s valami nagyon magasztos dolog; a szellemi érzékenység ez, s a bennünk lakozó misztikum legmagasabb rendű alakzata" (42. o.), mely határtalan tudásvágyunkat hivatott kielégíteni. Ehhez a szerephez azonban csak a tudományok emancipálódása során juthatott, ami a "vallásos gondolkodási módszer" (35. o.) elűzését jelentette.

Az ismeretelmélet funkciója is megváltozik; amennyiben a rendszeralkotás egyik területévé válik. Az ismeretelmélet az ismeretek értékét hivatott — Zalai Béla szerint — meghatározni, ez viszont, amint a későbbiekben még látni fogjuk, egyértelműen a rendszer függvénye. Mindebből sajátos hangsúlyeltolódás is következik, tudniillik a megismerés folyamatának háttérbe szorítása.

Visszatérve mármost Zalai központi problémájához, a rendszerhez, elsőként ennek a szerző által is sokszor kiemelt, sajátos szerepe tűnik föl. "Az ember első kultúrténye /.../ a rendszerezés. Filozófusnak kell lennie, hogy vadember lehessen, reális világegységet alkotnia, hogy primitív cselekedeteit végrehajthassa." (115—116. o.) Ezen kijelentés első olvasásra meghökentő, de nem alaptalan. "Egy valóságos rendszer világkép, amely az alakítás szilárd elvével rendelkezik; amely 'mindent' egy és ugyanazon szintre hoz, /.../ megszervezhetővé tesz. Márpedig a 'tárgyak' első alakzatukat tekintve mint tárgyak összemérhetők, de nem alkotnak egységet, képet, nincs közös értelmük." (355. o.) Zalai rendszerelméletében ugyanis a részek "is megkövetelik a teljességet" (318. o.). Ezen követelmény szerint tehát a tények, folyamatok stb. önmagukban nem érthetők meg, megértésükhöz szükséges az egész.

Így az elgondolható mint objektum önmagában befejezetlen, s befejezetté csak rendszerbe-ágyazottan lesz.

A rendszerek alapvető kritériuma, a következetesség és koherencia, elvont követelmények. A rendszer alapelvül viszont konkrét fogalom szolgál, ami nem más, mint az adott rendszernek a "maga sajátos valósága" (331. o.). Tehát a rendszer határozza meg a maga valóságát, s alkotja a különbséget például a metafizikai és az esztétikai rendszer között, míg az előbbi kritérium, a következetesség és koherencia követelménye, mindkét esetben azonos. Ennek alapján, Zalai szerint, a rendszert úgy definiálhatjuk, mint valamely szerkezeti elv koherens és abszolút következetes érvényesítését minden elgondolhatóra. E meghatározás a rendszer értelmének szempontjából fogalmazódott meg, ugyanis — föltételezve, hogy több valóság létezik — valamely rendszer értelme eszerint nem más, mint ugyanezen rendszer valóságának szerkezeti elve.

Zalai elgondolásának szintén lényeges problémája a rendszer és annak elemei közötti összefüggés. A rendszer anyagának az adottat tekintjük, melynek egy mozzanata a logikai jegyek halmaza, amit viszont nem mint strukturális mozzanatot kell tekintenünk, hanem mint az anyaghoz tartozót. Az adott azonban nem valami benne meglévő logikai vagy esztétikai elv alapján rendeződik, hanem azért, "mert valamilyen rendezés-összefüggésnek létre kell jönnie" (384. o.). Fontos hozzátenni ehhez, hogy az adott értékmeghatározásai nem tűnnek el, funkcióval bírnak. Szerepük az állandó rendhez tartozó szükségyszerűség beteljesítése, nem pedig meghatározása. "A rendszernek mint rendszernek a jelentése vázában, a strukturális mozzanatokban rejlik; s emellett a fő jelentés mellett teljes joggal érvényesül a részletek értékjegyei közötti egyes összefüggések jelentése." (386. o.)

A rendszerek révén történő szemlélet azért különösen fontos, mivel közvetlenül filozófiai elrendezést igényel. Az, hogy csak az egyediből tudunk kiindulni, sajnálatos kötöttség, de a rendszer, a teljesség megalkotásában az eszme, a teljesség formája szolgál segédeszközzül. A forma kapcsán érdemes fölfigyelni Zalai Béla eredeti különbségtevésére. Kétféle formát említ: (1) az egyik mint valamilyen egész mozzanata határozható meg, (2) a másik viszont egyfajta alakító erő, önálló, az anyagtól független jelenség, mely a részeknek az egészre irányuló új beállítódást ad. Itt a kezdetben üres "forma az 'egyedit a teljesség mivolt valamely mozzanatával határozza meg, s ez a teljesség mivolt a formát végérvényes megfogalmazásához közelíti, lehetővé téve az első elrendeződést a teljesség üres formájában. Ezáltal a teljesség is fejlettebb lesz; a módszer az Egy, a rendszer irányában fejlődik" -- írja Zalai (387. o.).

Zalai körültekintő eljárására jellemző, hogy egyértelműen megfogalmazza a kérdést: vajon a rendszer megalkotása után nem lenne-e szükséges újra az elemek vizsgálata, a teljesség, vagy ahogy a szerző egy helyütt mondja, az Egy fölbontásának árán. ("Nem az eleai Egy ez, hanem a változékony egyensúly"; 389. o.) Zalai válasza e kérdésre, hogy az a természetes széthúzó erő, mely a rendszert alkotó részeket jellemzi, a rendszer belső fejlődését szolgálja.

Zalai Béla föltehetően olyan átfogó keretelméletnek szánta rendszerelméletét, mely alapföltétele minden tudománynak, de -- mint már történt rá utalás -- a hétköznapi tevékenységeknek is. Ezen elmélet megalkotása tehát bármiféle rendszer kidolgozásának elengedhetetlen alapföltétele, ugyanis nélküle még csak el sem gondolható emberi tevékenység. A szerző az emberi elme olyan szükségszerű mechanizmusát próbálta fölvázolni, mely minden szintű tevékenység minimális föltétele, tehát a legegyszerűbb emberi tethez éppúgy szükséges, mint egy filozófiai rendszer kidolgozásához. Ebben az értelemben egyfajta metarendszerrel van dolgunk, ami mindennek alapjául szolgál és mindennek fölötte áll. Egyfajta általános módszertant ad a kezünkbe -- még ha az egyes részterületekre vonatkozó összefüggéseket nem is fejti ki következetes formában; ami azonban nem volt és nem is lehetett volna célja.

KÉT MONOGRÁFIA AZ "ÉRETT" LUKÁCSRÓL*

Szabó Tibor

Sziklai László újabb kötete, előző írásait mintegy összefoglalva, szintetizálja mindazt, amit Lukács György marxista fejlődésének 1930 és 1945 közötti időszakáról, a kutatás jelenlegi állása mellett, tudni lehet és tudni kell. S ez nem kevés. Olyan periódusról van itt szó Lukács György munkásságában, amely -- a történelmi események: a gazdasági világválság, Hitler hatalomra jutása, a Népfront megalakulása, a spanyol polgárháború, a szovjetunióbeli nagy perek, a második világháború következtében -- tele van ellentmondással s gyakran illúzióval is, de amelynek pozitív eredményei is jelentősek. A kötet megjelenése nemzetközi mércével mérve is kiemelkedő esemény,

*Sziklai László: Proletárforradalom után. Lukács György marxista fejlődése 1930–1945, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1986, 362 oldal. — Zoltai Dénes: Egy írástudó visszatér. Lukács György 1945 utáni munkásságáról, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1985, 248 oldal.

hiszen — éppen e korszak ellentmondásossága és Lukácsnak e korszakbeli ellentmondásos tevékenysége miatt — a nemzetközi szakirodalomban alig méltatják, mert nem is ismerik igazán Lukácsnak a Blum-tézisek és a "hazatérés reményekkel" közti időszakát. Sziklai László már eddig is sokat tett az 1930 és 1945 közti időszak Lukácsának megismertetéséért: ő rendezte sajtó alá az Esztétikai írások 1930—1945 című kötetet és ő adta ki az ún. fasizmus-kötetet is.

Az eddig alig fölhasznált vagy egyáltalán nem ismert Lukács-cikkek és -tanulmányok, egyéb dokumentumok (levelek, beszélgetések stb.) fölhasználása e kötetben azt eredményezte, hogy e nagyon bonyolult történelmi kor és Lukács tevékenysége összefüggéseit, Lukács nézeteinek belső fejlődését és alakulását teljesen új fényben világítja meg — legyen szó a Blum-tézisek utóhatásáról, a Történelem és osztálytudat és az első fasizmus-könyv összefüggéséről, vagy a német filozófia és történelem (vissza-)fejlődéséről. A könyv nem szigorúan kronológiai sorrendben tárgyalja Lukács életének ezt a korszakát, hanem kronológiai-logikai "sorrendben". Gyakran alkalmazza az előző vagy az ezt követő korszak lukácsi gondolkodásával való összehasonlítás módszerét, de mindig a történetiség elvének szigorú figyelembevételével. Ez a módszer olyan finom elemzéseket tesz lehetővé, amelyek a felszínes vizsgálódás számára már-már előítéletté merevedett interpretációs sémákat történeti-logikai magyarázattal látják el, s a maga valóságában mutatják föl e kor Lukácsának "másságát".

Sziklai könyve ugyanakkor polemikus jellegű mű. Ezt nemcsak azok az igen vehemens jelzők mutatják, amelyekkel szembeszáll a "dühödt kritikusok" véleményével (25. o.), a néhány értelmezésre jellemző "nevetséges kísérletekkel" (150. o.), hanem az is, hogy — megítélésünk szerint — olykor fölnagyítja a Lukács-ellenes értelmezések jelentőségét: a még keményebb jelzőket ("merő ostobaság": 138. o.; "lapos és ostoba érvek": 242. o.) aztán már ez indokolja. Ugyanakkor a szerző egyik pozitív törekvése a Lukács-legendák oszlatása, amely szándékát a könyv legkülönbözőbb fejezeteiben egyaránt föl lehet fedezni.

A terjedelmes könyv alapkoncepcióját nehéz lenne néhány mondatban összefoglalni. Sziklai a már marxistává vált Lukács fejlődését ("kettős újrakezdését") kíséri nyomon, a korszak orosz és német társadalmi-politikai viszonyaiba ágyazva. Kitér Lukács tevékenységének szinte valamennyi területére: nemcsak a Lifsiccel közösen végzett esztétikai, esztétikatörténeti, irodalomelméleti és irodalomkritikusi (Literaturnüj kritik-beli) tevékenységére,

hanem ideológiakritikus (első fasizmus-könyv), történetfilozófiai (második fasizmus-könyv) és filozófiai (A fiatal Hegel) munkásságára is.

A korszakot az 1935-ös év két részre osztja. Sziklai különösen részletesen és magával ragadóan ír az első, az 1930--35 közti periódusról, amely az új korszakot nyitja Lukács munkásságában. Lukács ekkor "az egy országban épülő szocializmus és a fasizmus válságkorának kommunista ideológusa" (41. o.), s mint ilyen, a kor alapdilemmájának ("fasizmus vagy bolsevizmus") veti alá munkássága egészét. Moszkvába érkezése után azonnal bekapcsolódik az ún. Debordin-vitába, majd -- mielőtt még a vita magával sodorná -- 1932-ben Berlinbe megy. Az újrakezdést és az esedékes leszámolást korábbi filozófiai lelkiismeretével az könnyíti meg számára, hogy megjelennek Lenin "filozófiai füzetek" Hegelről írott fejezete és Marx Gazdasági-filozófiai kéziratai, amelyeket alaposan áttanulmányoz. Moszkvába való visszatérése után ezekkel az új ismeretekkel fog hozzá a marxi--engelsi esztétikai örökség rekonstrukciós munkájához, a Sickingen-vita tanulságainak levonásához. A klasszikusok írásaiban "módszertani fogódzót" igyekezett keresni a társadalom és az irodalom helyes megértéséhez (115. o.). Az igazi megértést azonban -- s ezt sokoldalúan és árnyaltan elemzi Sziklai -- hátráltatták ideológiai szempontok is. Így került sor egyik alapvető esztétikai tételének megfogalmazására, amely szerint "a polgári ideológia (irodalom és dráma) feltartóztathatatlanul" hanyatlik. (Vö. 129. o.) E szellemben írja Lukács 1930 és 1932 között a Moskauer Rundschau-ban azokat az irodalomkritikai cikkeket, amelyekben a szovjet irodalmat akarja népszerűsíteni a német olvasó számára. Ezeken érezhető, hogy -- Sziklai szavaival élve -- Lukács "pártmegbízatást teljesít" (193. o.), s ezért számos egyébként elfogadhatatlan elvet a magáénak vall. Így például, hogy "a proletár-forradalmi művészek a materialista dialektikát kell alkalmaznia az irodalomban" (202. o.). Mint a "német ideológia és a "polgári osztálytudat" örökségének kritikusa, teljesen elutasítja a polgári demokráciát és elfogadja a "szociálfasizmus" tételét, s nem látja meg a citoyen és bourgeois pozíciók elválását a polgárságon belül. Ennek -- a fasizmus uralomra jutásával párhuzamos -- időszaknak a termése az 1933-ban írt híres expresszionizmus-tanulmánya, amely igen nagy vitát váltott ki. Sziklai ezt viszont nem tartja kulcsfontosságú írásnak, sőt kifejezetten legendának tartja azt, hogy Lukács 1933 és 1935 között úgymond kizárólag az expresszionizmussal és az avantgárd művészettel vitatkozott volna (225. o.).

Sziklai László tudja, hogy a filozófus számára a korszak egyik fő kérdése Lukács és Sztálin viszonya, s ezért már a periódus tárgyalásának elején igyekszik tisztázni e máig sokat vitatott problémakört. Eszmefuttatásainak

végeredménye, úgy hiszem, elfogadható. Eszerint ugyanis a "sztálinizmus fogalmilag nem épült és objektíve nem épülhetett be" Lukács munkásságába (48. o.). Ez természetesen nem zárja ki — és részben épp ez a félreértések oka —, hogy publicisztikájában, alkalmi írásaiban ne hivatkozott volna sokszor és sokat Sztálinra — ettől azonban Lukács nem vált sztálinistává, mert különállását nagyrészt ekkor is meg tudta őrizni.

A szerző szerint viszont Lukács világnézetében alapvető fordulat következik be a népfrontpolitika meghirdetésével (1935), amikor is a kor dilemmája már a "fasizmus vagy demokrácia" alternatívájában fogalmazódik meg. Ennek előzménye az ún. első fasizmus-könyv (Hogyan keletkezett a fasiszta filozófia Németországban?), amelyben a fasiszta ideológia geneziséét kutatja. Az eredmény, amire jut — és ez alkalmasint sokkal vitathatóbb, mint Sziklai László állítja —, hogy ti. "a kor minden polgári filozófiai irányvonala szükségszerűen része a fasiszta ideológia előtörténetének" (234. o.), igen-csak mechanikus szemléletnek tűnik és nélkülözi a történeti módszer követelményét, hiszen a kontinuitást abszolúte egyenesvonalúnak és differenciálatlannak képzei el. Az is vitatható, vajon ezzel Lukács fasisztának minősíti-e a forrásokat? Még a legújabb Lukács-értelmezések ismeretében is, amelyek a centenáriumi évben Az ész trónfosztása "rehabilitációját" sürgették, nagyon kétséges Sziklai azon kijelentése, hogy "Lukács lényegét tekintve máig is érvényes elemzését adja az ész trónfosztásának, az irracionálisnak..." (252. o.). Ez azzal a módszertani beállítottságával függhet össze, hogy egyfelől elismeri Lukács "illúzióit", gondolatainak objektív ellentmondásosságát, de igyekszik őt mégis szubjektíve menteni. "A kiemelkedő gondolkodók hibái sohasem állnak elemi színvonalon, és nem kezelhetők egyszerűen valamiféle személyes korlátozottság megnyilvánulásaiként" — írja (251. o.). Ez esetben a Sziklai szerinti "lapos következtetés" kockázatát is vállalnunk kell, amikor kimondjuk: Lukács esetében bizony itt igen nagyfokú — bár egyébként érthető — szubjektivitás vegyült az objektív elemzésekbe.

Sziklai könyvének igen nagy érdeme viszont Lukács Literaturnüj kritik-beli tevékenységének bemutatása. Ekkor épül be Lukács gondolatvilágába "a győztes proletariátus forradalom utáni társadalma, a szocializmus nézőpontja" (258. o.), s ebben a nézőpontban valóban föl lehet fedezni olyan pozitív elemeket, amelyek ma is aktuális érvényűek. Lukács ekkor kiváló érzékkel elemzi a műalkotások belső világát, struktúráját. Bírálja a sematikus megoldásokat, az illusztratív, alacsony esztétikai és gondolati színvonalú irodalmat, s közben kidolgozza a történelmi regény elméletét és realizmus-konceptióját. Ezzel kapcsolatban Sziklai helyesen húzza alá, hogy Lukácsban, főleg

az eposz lehetőségeit illetően, illúziók is jelen voltak; mindez azonban eltörpül a népfrontpolitika és a realizmus-elmélet összefüggéseit tükröző lukácsi elemzések érvényessége mellett.

A könyv betetőzése az utolsó fejezet ("Igen és nem"), amely a szerző alapvető szándékát is illusztrálja: a maga reális ellentmondásosságában mutatni be Lukács tevékenységét. Sajnos azokban az 1935 és 1945 közti időszak történelmének és Lukács munkásságának összefüggését csak fő vonalaiban mutatja be a szerző, pedig nagyon érdekes koncepció körvonalazódik e lapokon. Ebből a periódusból Sziklai kiemeli A fiatal Hegel című Lukács-művet, amit joggal nevez a korszak legmélyebb, páratlan alkotásának. A fiatal Hegel több szempontból is szintézise Lukács 1930 és 1945 közti egész tevékenységének. Egyrészt benne kulminál Lifsic hatása (neki is ajánlja a művet); másrészt összefoglalja, hogyan lehet alkotóan elsajátítani-továbbvinni a marxi--lenini örökséget; s végül a népfrontpolitika hatása is itt tetőződik, mert Lukács kimondja, hogy nincs "kínai fal" a polgári-demokratikus és a proletárforradalom között. Ám mindez még csak külsődleges. Mert ugyanakkor Hegel kapcsán Lukács tisztázza a filozófiának a kapitalista társadalomhoz való viszonyát egyáltalán, és ugyanakkor vitázik "egy laposan optimista, dialektikátlan, önelégült és konfliktusmentes szocializmus-képpel" is (317. o.). És eközben fölveti a kor talán legsúlyosabb problémáját: hogyan lehet és kell is egyszerre "igent és nemet" mondani a főnnállóra. "Nemcsak az most a kérdés, hogy Lukács igent mond-e és miért mond igent erre a tragédiára, hanem az is, hogy meg akarván érteni társadalmi létét és működését, hogyan mond egyben nemet mindarra, ami benne halált hozó" -- írja erről Sziklai (321. o.). S itt valóban túl tud lépni az elemzésekben minden sematizmuson -- mert csak ez a mélyen dialektikus megközelítés lehet alkalmas Lukács tevékenységének árnyalt bemutatására.

x

Zoltai Dénes munkája részben személyes hangnemével, részben igen érzékeny és finom elemzéseivel kísérli meg érzékeltetni Lukács 1945 utáni ideológusi és esztétikai tevékenységének lényegét. A szerzőnek ez esetben is egyik fő célkitűzése a "legenda-oszlatás". A könyv szinte minden pontján föllelhetők az utalások arra: ideje Lukács munkásságát a maga realitásában, ellentmondásaival együtt bemutatni. És ezen intencióknak megfelelően Zoltai Dénes földolgozási módszere, azzal együtt, hogy "tanítványi" mivoltából fakadóan is elkötelezett Lukács mellett, mégis kritikai. Több esetben is utal azokra a tévedésekre vagy helytelen megoldásokra, amelyek Lukács 1945 utáni

munkásságát jellemezték: ezek közül említésre érdemes Lukács exisztencializmus-bírálat, amelyben Zoltai szerint "bizony kuszan egybemosódott taktika, stratégia és elmélet" (160. o.). A könyv szerzője nem arra törekszik tehát, hogy mindenáron politikai és szellemi "botlások" nélküli alakként mutassa be Lukácsot az olvasóknak. Jól tudja, hogy minden ilyen kísérlet azonnal hitelet veszti, hiszen Lukács fejlődése nemcsak 1945 előtt, de utána sem volt egyenes vonalú: néha például a sztálini koncepcióhoz való viszonyát illetően is kifejezett fordulatok figyelhetők meg benne. Zoltai Dénes ezért lehet teljes mértékben indokoltan és természetesen kritikai a Lukácsot ért hamis vádakkal szemben is: Lukács mint "fő revizionista" vagy épp mint "dogmatikus" stb.

A kritika e kettős irányultságát csak úgy lehet következetesen végigvinni, ha az esztéta-filozófus gondolatait folyamatában vizsgáljuk. Zoltai könyvének egyik legfőbb érdeme éppen a lukácsi gondolkodás fejlődésben való bemutatása. Többször hangsúlyozza, hogy fő célkitűzése a "tudományfejlődés kontinuitásának" (177. o.), a "problématörténeti folytonosságnak" (168. o.) érzékeltetése. Ezért aztán a mű nem szorítkozik csupán az 1945 utáni korszak bemutatására, hanem föl-fölbukkannak benne a korábbi korszakok problémái is: az 1910-es Lukács-Babits-vita, a Történelem és osztálytudat marxizmus-fogalmának kibontása, az esztétikai kategóriák értelmezése a heidelbergi esztétikában és a 30-as–40-es években stb. Tehát — tudatosan és szándékolatlan Lukácsnak Leninnel kapcsolatos megjegyzésére hivatkozva — Lukács "gondolatainak összefüggését" igyekszik megragadni.

Az Egy írástudó visszatér szerkezetileg két részre tagolható. Az elsőben (a 164. oldalig) tulajdonképpen a fönti módszertani megfontolások alapján összefoglalja Lukács 1945 és 1948 közti tevékenységét, nagy részletességgel, egyben rövid utalásokkal a későbbi "Lukács-vitára" és az '50-es évek elejére is. Ebben a részben a szerző nemcsak Lukács tevékenységéről, hanem a korról is képet ad. A kötet második része viszont elsősorban esztétikai elemzéseket tartalmaz, s ebben már nem vizsgálja Lukács "ideológusi" mivoltát, a gazdasági reformhoz való viszonyát, politikai nézeteinek változásait, s különösen műveinek társadalmi hatástörténetét. Pedig hát éppen a Zoltai Dénes által is alaposan elemzett Az esztétikum sajátosságának a hatásán nevelkedett föl hazánkban egy filozófus-generáció, amelynek számára Lukácsnak ez a műve (a "dialmatos" koncepciók után) igazi elméleti-filozófiai reveláció volt.

Az 1945–48 közti időszakot Zoltai Dénes úgy tárgyalja, mint "felhalmozási folyamatot", amely "heletorkollik a marxista Lukács kései nagy szintéziseibe" (61. o.). Ekkoriban főként a demokrácia kérdése, az "új ember" le-

hetősége, a pártköltészet, az egzisztencializmussal folytatott vita foglalkoztatta. Alapállását még a Komintern VII. kongresszusának népfrontos szelleme befolyásolta: ebben a perspektívában vetette föl a filozófia, az esztétika, az ideológia problémáit. Mint Zoltai írja: "Lukács ebben a világperspektívában kereste végül is a választ a kérdésekre: mi a magyar és mi az ember? Ebben a távlatban optált ama népi demokratikus tartalmú, megújult magyar kultúra mellett, amelynek gondolati magva az alkotó marxizmus. Ilyen kultúrától várta a magyar nép demokratikus 'önnevelését': az igazat mondás, a valódi humanista realizmus szellemét művészetben és köznapokban; a radikális szakítást a jelenbe nyúló múlt cselekvést bénító kísértethadával: a múlt kíméletlenül kritikai feldolgozását és egy új, progresszív folyamatosság megteremtését." (149. o.) Az akkori politikával még összhangban, a demokrácia és a kultúra összefüggéseit elemzi műveiben, s például megfogalmazza a népi demokratikus kultúra föladatait. Lukács — folytatva 1945 előtti koncepcióját — összekötötte a realizmus és a demokrácia kérdését. Lukács szerint "az új demokrácia adekvát irodalma: a realizmus" (86. o.). Ez az alapkoncepciója tükröződik akkori esztétikai tárgyú írásaiban, a József Attiláról, tulajdonképpen a "partizán-költő" elméletéről szóló fejtegetéseiben, előadásaiban is. Zoltai Dénes pedig új dokumentumok közzétételével is megvilágítja és magyarázza e lukácsi gondolatokat.

Kifejezett érdeme a könyvnek, hogy behatóan foglalkozik Lukács 1945–48 közötti nemzetközi tevékenységével. Különös részletességgel szól Lukács 1947-es milánói beszédének (A marxista filozófia feladatai az új demokráciában) szinte máig ható jelentőségéről, az "átmeneti társadalom", az "Új demokrácia" kulturális és filozófiai stratégiájáról (56–64. o.). Ezzel kapcsolatban, de más összefüggésben Zoltai Dénes helyesen emeli ki, hogy Lukácsnál a "módszer-ortodoxiához" való hűség a Történelem és osztálytudattól egészen élete végéig megnyilvánul, s ez teszi számára lehetővé a marxizmus alkotó értelmezését, majd 1956 után a "marxizmus reneszánszának" a meghirdetését.

A kötet második részében Zoltai Dénes azt a gondolati fejlődést mutatja be nagy alaposággal, ahogyan Lukács eljut az esztétikum szférájától (az 1953–56 között keletkezett A különössegtől, a '60-as évek "nagy esztétikáján" át) a késői filozófiai szintézisig, A társadalmi lét ontológiájáig (197. o.). A szerző igen mély elemzések során mutatja be: az egész életmű betetőzését jelentik azok a szintézisteremtő munkák, amelyeket Lukács az 1960-as években írt, s itt nagyon fontos megállapítás az is, hogy Lukácsot már fiatal korától kezdve hajtotta egyféle szintézisre való törekvés, a "nagy filozófia" vágya. Ilyen értelemben sem tartjuk túlzásnak azt a Zoltai-

féle megállapítást, hogy a hetvenéves kora után megírt Esztétika és az Ontológia mérföldkő nemcsak Lukács, hanem a XX. századi marxista filozófia történetében is (176. o.).

Zoltai Dénes ezzel kapcsolatban utal a lukácsi szemléletmód sztálinizmusellenes, antidogmatikus vonására. Azért is lehet mérföldkő Lukácsnak ez a kései munkássága, mert a dichotóm jellegű "dialmatos" fölfogást elutasítva "egységes filozófiai alapra helyezi az esztétikát" (191. o.), aminek konkrét magja az objektum--szubjektum kölcsönviszonya, dialektikus kapcsolata. Ugyanez a fölfogás adja meg a társadalmi lét ontológiájáról írt munkájának is az egységes szemléletét. A kötetnek e második részében Zoltai Dénes kifejti: az olyan esztétikai alapkategóriák, mint a különösség, a katarzis, a mimézis, az egynemű közeg stb. elválaszthatatlanok a társadalmi létől. De nem csupán ettől, hanem a probléma (például az ember "egésze" és az egész ember) Lukácsnál föllelhető kontinuitásától is. A kötet végén a szerző Az esztétikum sajátosságának olyan részeit (zeneesztétikai összefüggéseit, Bartók megítélését) elemzi, amelyek mind a mai napig "nem kellőképpen méltányolt gondolatkörét" alkotják a műnek.

Természetesen más problémacsoportot is (allegória és szimbólum, a befogadás kérdései stb.) ki lehetett volna emelni e nagy munkából: Lukács kései életműve azonban túlságosan is sokrétű ahhoz, hogy egy kismonográfiában összefoglalható lenne. A szerző a kötet elején, a rá mindig is jellemző szerénységgel és intellektuális tisztességgel meg is mondja: csak néhány összefüggést emel ki e gazdag életműből. Az elemzett részek kiváló színvonalának ismeretében csak sajnálhatjuk, hogy Az esztétikum sajátossága utáni részeket (például Lukács 60-as évekbeli demokrácia-fölfogását, az ontológia néhány alapkategóriáját) már nem dolgozta ki kötetében. Ő maga is ösztönzést ad ugyanis olyan kérdéskörök vizsgálatára (Lukács oktatói-nevelői tevékenysége, a békemozgalmi Lukács stb.), amelyeket mindeddig szinte egyáltalán nem vizsgált a kutatás.

Végül külön is föl kell hívnunk a figyelmet Zoltai Dénes kötetének mintaszerű filológiai pontosságára. A szerző igazi filológusi műgonddal bánik az (új és már ismert) forrásokkal, és mindenütt az anyag kezelésének magas fokáról, nagy hozzáértésről és áttekintőképességről tesz tanúbizonyságot. Ez esetben is Lukácshoz méltó művet vesz tehát kezébe az olvasó. Lehet, hogy különböző okok miatt nem minden problémát ölel föl a kötet, ámde a kidolgozott részek magas színvonalúak, s elmélyült továbbgondolásra ösztönöznek.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Vadász Géza: 8000 Székesfehérvár, Ifjúság u. 7;

Kovács Klára: 1144 Budapest, Ond vezér u. 36/b;

Lendvai L. Ferenc: Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10;

Molnár János: 1066 Budapest, Lenin krt. 62;

Kondor Zsuzsanna: 1091 Budapest, Üllői út 65;

Szabó Tibor: József Attila Tudományegyetem, Filozófia Tanszék, 6722 Szeged,
Petőfi sgt. 30—34;

Larry Steindler: Charlottenstrasse 37, D-4000 Düsseldorf, Német Szövetségi
Köztársaság;

Mariana Oravcová: Ustav filozofie a sociologie SAV, Hviezdoslavovo nám. 10,
CS-81102 Bratislava, Csehszlovákia.

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.



AZ AKADÉMIAI KIADÓ AJÁNLATA

Almási, Miklós: THE PHILOSOPHY OF APPEARANCES	300Ft
Bánlaki Pál: ÉRTELMISÉG EGY KISVÁROSBAN	
Szociológiai tanulmányok 30.	70Ft
Demény Pál: ZÁRKATÁRSAM, SPINOZA	150Ft
IDŐBEN ÉLNI	
Történeti-szociológiai tanulmányok	
Válogatta: Gellériné Lázár Márta	
Hermész Könyvek	80Ft
Kelemen János: NYELV ÉS TÖRTÉNETISÉG A KLASSZIKUS NÉMET	
FILOZÓFIÁBAN	95Ft
Ruzsa Imre: LOGIKAI SZINTAXIS ÉS SZEMANTIKA 2. kötet.	182Ft
LUKÁCS – AKTUELL	
Szerk.: Sziklai László	700Ft
Wittgenstein, Ludwig: LOGIKAI-FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉS	
(Tractatus Logico-Philosophicus)	
Hermész Könyvek	65Ft
Austin, John L.: TETTEN ÉRT SZAVAK	
Hermész Könyvek	75Ft
Bayer József: AZ ÉRTÉK ANTINÓMIÁI	
Az újkantiánus értékelmélet és hatása a szociológia módszertanára	115Ft
Kovács I. Gábor: KIS MAGYAR KALENDÁRIUMTÖRTÉNET 1880-IG	
A magyar kalendáriumok történeti és művelődésszociológiai vizsgálata	98Ft

A kötetek megrendelhetők az Akadémiai Kiadó Kereskedelmi osztályán, az 1519 Budapest, Postafiók 245. címen.

A megrendeléseket postán, utánvétellel (+ portó) teljesítik.

MAGYAR TUDOMÁNY

A Magyar Tudományos Akadémia Értesítője

Főszerkesztő: Köpeczi Béla

Különböző tudományágak általános érdekű kérdéseivel foglalkozik. Minden szám tartalmaz vitákat, akadémiai híreket, a tudományos élet eseményeinek beszámolóit, megemlékezéseket, valamint könyvbírálatokat.

Alapítva: 1890

*Magyar nyelven, angol
és orosz nyelvű összefoglalókkal*

Megjelenik havonta

Évi előfizetési díja: 360,- Ft

Előfizethető a Hirlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR)

Budapest, XIII. Lehel u. 10/A., 1900

Pénzforgalmi jelzőszám: Postabank Rt. 219-98636, 021-02799

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte
Felelős vezető: Zöld Ferenc igazgató

Budapest, 1991. - Nyomdai táskaszám: 19575

Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc

Műszaki szerkesztő: Sándor István

Megjelent: 19,95 (A/5) ív terjedelemben

HU ISSN 0025-0090

CONTENTS

GÉZA VADÁSZ: Two Poems of Janus Pannonius in Pythagorean Spirit	199
KLÁRA KOVÁCS: With Knowledge and Belief: Sándor Varjas 1885—1939	204

DOCUMENT

SÁNDOR KARÁCSONY: Cynical Mikszáth — An Outline of the Work “Hungarian Mind” (Remarks by Ferenc L. Lendvai)	212
--	-----

REFLECTION

LARRY STEINDLER: Hungarian Philosophy: Its Ideas, an Historiographical Foundations . . .	357
MARIANA ORAVCOVÁ: Philosophy within the Activity of the Nagyszombat (Trnava) University	401

REVIEWS

JÁNOS MOLNÁR: Problems concerning the History of Hungarian Philosophy after 1848 . . .	408
ZSUZSANNA KONDOR: System Theory in Hungary at the Turn of the Century.	412
TIBOR SZABÓ: Two Studies on Lukács as “Settled”	415

СОДЕРЖАНИЕ

ГЕЗА ВАДАС: Две стихи Яна Паннония в духе пифагореизма	199
КЛАРА КОВАЧ: Знанием, верой: Шандор Варьяш 1885—1939	204

ДОКУМЕНТ

ШАНДОР КАРАЧОНЫ: Циничный Миксат — Конспект труда «Венгерский способ мышления» (автореферат) (Замечания: Ференц Л. Лендваи).	212
--	-----

ОБЗОР

ЛАРРИ ШТЕЙНДЛЕР: Венгерская Философия: её идеи и историографические основы . . .	357
МАРИАНА ОРАВЦОВА: Философия при существовании Надьсомбатского (Трнавского) университета	401

РЕЦЕНЗИИ

ЯНОШ МОЛЬНАР: Проблемы из истории венгерской философии по 1848	408
ЖУЖАННА КОНДОР: Теория системы в Венгрии начала века	412
ТИБОР САБО: Две книги о Лукаче как «зрелый»	415

Ara: 106,— Ft

Előfizetés egy évre: 318,— Ft

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbősítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1., tel.: 1382-440) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj egy évre: 318,— Ft

Egy szám ára: 53,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat
(H-1389 Budapest, Pf. 149).

0.1220

HARMINCNEGYEDIK ÉVFOLYAM

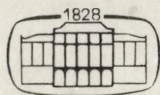
1990/5-6

14



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ
FEHÉR M. ISTVÁN
GUT ZSÓKA
(technikai szerk.)
KENDEFFY GÁBOR
LENDVAI L. FERENC
(felelős szerk.)

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök),
JUDI ISTVÁN, KOCSONDI ANDRÁS,
KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT, RUZSA IMRE,
SZIGETI GYÖRGYNÉ, SZIKLAI LÁSZLÓ,
TŐKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1990/5–6

TARTALOM

DRUCKER GYÖRGY: Marx, Engels és Max Weber a keleti társadalmakról — különös tekintettel Kínára	425
RENNER ZSUZSANNA: India és az ázsiai termelési mód	441
FEHÉR JUDIT: Az indiai buddhista logika rövid áttekintése	463
KAMPIS GYÖRGY: Eleaták egymás ellen	473
JOÓS ERNŐ: Hit és értelem ellentéte a középkorban: Boetius de Dacia példája	485
RÁSZLAI TIBOR: A történelem fogalma a reneszánsz korában	499
RÁDI PÉTER: Elmélkedés a két tudatról és Popper három világáról	512
ÚJLAKI GABRIELLA: Történelmi kontinuitás és diszkontinuitás Gadamer és Foucault filozófiájában	531
JÖRG SCHREITER: Hermeneutika	574

DOKUMENTUM

KERÉNYI KÁROLY: Hegel és Görögország istenei (Antonino Infranca bevezetőjével)	593
--	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

FÖLDESI TAMÁS: Filozófiai Világkongresszus, Brighton 1988	607
PAUL RICOEUR: Az ember mint a filozófia tárgya	612
KOSTAS AXELOS: Az ember és a világ játékának sémája (A planetáris ember kifeformálódása felé)	626
GERSHON WEILER: Filozófiai élet Izraelban	630
K. SATCHINANANDA MURTY: Beszéd a budapesti Eötvös Egyetemen: 1987	636

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest Úri u. 53. Telefon: 1759-011/269-es mellék

Szerkesztőségi órák: péntek 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1117 Budapest, Prielle Kornélia utca 19–35.

MARX, ENGELS ÉS MAX WEBER A KELETI TÁRSADALMAKRÓL
— KÜLÖNÖS TEKINTETTEL KÍNÁRA

Drucker György

Nehéz föladattal áll szemben a kutató, ha jelenkorunk fontos kérdései közül egyet csak valamelyest is átfogó módon vizsgál. Hasonlóképp nehéz fába vágja a fejszét, akinek tárgya valamilyen orientalisztikai téma. Úgyszólván négyzetesre nőnek a nehézségek a fönti két terület metszéspontjain — mint jelen sorok szerzője számára, aki a kínai szocializmus problémáinak tanulmányozását tűzte célul maga elé. A rendelkezésre álló anyag földolgozása során már a kezdet kezdetén olyan elvi-módszertani gondokkal találjuk szembe magunkat, melyek elméleti álláspontunk átgondolását, tisztázását tették szükségessé. A tág értelemben vett történeti áttekintés bonyodalmai komplikálódnak átfogó társadalomelméletünk filozófiai-történetfilozófiai problémáival.

Nem egyszerűen arról a szokásos nehézségről van szó, amit L. Althusser említ Marx Tőkéjének "kettős olvasása" kapcsán.¹ Helyzetünk fonáksága abban van, hogy vállalt álláspontunk, a marxizmus, hivatalos ideológiává válva illetve dogmatikus tankönyvekbe kanonizálva alkalmatlanná vált korunk kérdéseinek földolgozására. A történelmi materializmusnak mint rendszernek és módszernek kibontása annak eredeti gazdagságában, éltető erejének, a forradalmi, kritikai szellemnek föltámasztása: elhúzódó rekonstrukciós folyamat. Csakhogy míg filozófusaink — már akik persze egyáltalán foglalkoznak ilyen kérdésekkel — különböző Marx-interpretációk hitelességéről vitatkoznak, addig a valóság már egy újabb elméleti és gyakorlati fordulat követelményeit támasztja velünk szemben. S míg Lenin a maga korának szocialista gondolkodóit még "csak" Hegel meg nem értésében marasztalta el, több mint fél évszázad után Lukács György már "árnyaltabban súlyos" helyzetet vázolt: "A marxizmusnak a sztálini korszakban elkövetett mulasztásaihoz tartozik az is, hogy sohasem vizsgálta az ázsiai és afrikai népek gazdasági múltját, és

¹"Lehetetlen igazán olvasni A tőkét a marxista filozófia segítsége nélkül, amelyet magát is — egyidejűleg — magában A tőkében kell olvasnunk..." — L. Althusser: "A tőke tárgya", in: Marx — az elmélet forradalma, Kossuth, Bp. 1968, 131. o.

ezért ma senki sem ismeri tudományosan használható szinten fejlődéstörténetüket. A fejlett társadalmi-gazdasági formáknak ilyen országokkal való szembesülése során új, tudományos-marxista megokolásra váró gazdasági tendenciák alakulnak ugyan ki, de a mai marxizmus semmit sem mondhat tudományos megalapozottsággal korunknak erről a középponti fejlődési problémaköréről." (Lukács: A társadalmi lét ontológiájáról, II. kötet, 3. fejj., Magvető, Bp. 1976, 36. sz. jegyzet, 841. o.)² S noha éppen a magyar orientalisztika büszkélkedhet számos múltbeli és mai nemzetközileg is elismert sikerrel (csak a sinológiát említve most: Étienne Balázs, Magyar Lajos, Tőkei Ferenc), Tőkei F. kénytelen — teljes joggal — úgy méltatni Magyar Lajos életművét 1981-ben, hogy "elméleti és módszertani szempontból a mai Kína marxista kutatását ott kell folytatni, ahol Magyar Lajos abbahagyta"³ (ti. az 1930-as évek elején).

Miben áll a zűrzavar? A keleti társadalmak múltjáról, jelenéről, perspektíváiról megjelent részanyagok irdatlan extenzív áradata az értelmezés, a teoretikus földolgozás igényét támasztja, mely igény azután rendszeresen — bár eltérő hőfokon — nagyszabású elvi-módszertani vitákban jelentkezik. E viták során a terminusok, kategóriák, teorémák hallatlanul pluralizált, jóformán a legkisebb konszenzust sem tartalmazó bőségével találkozunk; a "ténykérdések" zavarbaejtően gyakori ellentétes fölfogásai mellett. Fölmerülhet a kérdés: mi az értelme, haszna egyáltalán pl. a termelési mód, társadalmi formáció fogalmainak, ha egy térben—időben adott közösség, pl. a Csou-kori Kína történeti leírására egyként alkalmazzák az "ősközösségi", "ázsiai", "keleti feudális", "rabszolgatartó", "ősi paraszti", "bürokratikus-feudális" meghatározásokat, ráadásul összehasonlító érvénnyel rendszerezint. A laikus roppantul elcsodálkozhat itt, ha a viták "ténykérdések" fölötti polémiák formáját öltik — hát a "szaktudósok" nem képesek eldönteni, volt-e Arábiában, Indiában, Kínában stb. egy adott korban rabszolga, jobbágy, adó vagy éppen egyház, vagy magántulajdon? Az edzettebb kutatónak is megfordulhat azonban a fejében, van-e objektív jelentősége az itt alkalmazott elvonatkoztatásoknak a történelem faggatásában, nem abszolúte viszonylagosak és esetlegesek-e ezek, nem beszélve az elvi-módszertani vitákról az elméletet illetően, s kell-e, lehet-e, érdemes-e "termelési módok" vagy

²Itt még említhetnénk Lenin "politikai végrendeletét" (Levél a kongresszushoz, 1922. XII. 22.). Lukácsnál pedig Az esztétikum sajátossága és A társadalmi lét ontológiájáról, számos passzusát, ahol fölveti a Marxot vulgarizáló, dogmatikus, áldialektikus gondolkodás dominanciájának veszélyeit, illetve figyelmeztet a jelenkori kapitalizmus lényeges tendenciáinak föl-
táratlanságára.

³Lásd Magyar Lajos: A kínai mezőgazdaság hagyományos szerkezete, Kossuth, Bp. 1981.

"formációk" elméletéről elmélkedni. Számos orientalista válasza az egyértelmű "nem".⁴ Mások, a terminusok föltételelessé degradálásával, egyfajta "egészséges pragmatizmus" jegyében kerülnek ki a problémákat.⁵ Ha mármost úgy ítéljük meg, hogy a marxizmus--engelszi oeuvre olyan szintézis a gondolkodás történetében, amely minőségileg új, s magyarázó ereje meghaladja az elődeiét, illetve úgy véljük, hogy (korrekciót leszámítva) máig nem haladták meg, akkor ebből legalább két dolog következik: módszere alkalmazásával egyrészt meg kell tudnunk ragadni a valóságot, és másrészt nemcsak meggyőződésben kell ezt tennünk a különböző és ellentétes nézetrendszereknél, hanem ki kell mutatnunk azok korlátozottságát is — már ha ténylegesen annak bizonyulnak számunkra.

Kézenfekvőnek tűnik esetünkben Max Weber életművének áttekintése. Weber szellemi utóélete — noha gyakorlati mozgalmat nem inspirált — a tudományban nem lebecsülendő, korunk nem-marxista tudományának sok fontos áramlata, ága támaszkodik rá nyíltan vagy burkoltan, az amerikai szociológiától a német politológiáig. Szűkebb témánkat, Kínát pedig Weber, úgy tűnik, Marxnál alaposabban tanulmányozta, s bővebben kifejtette. Napjaink vonatkozásában a két "forrásvidék" föltérképezése a két nagy paradigma, a szocialista fejlődés (fejlődő országok vonatkozásában a szocialista orientáció) illetve a modernizációs elméletek konfrontálását jelenti, ahol persze a "kényszerűen modernizált", a lukácsi értelemben ortodox marxizmust vállalhatjuk csak föl.⁶

Természetes, hogy a fentebb jelzett kérdéskör bármely aspektusa (Marx és Weber fölfogása a Keletről, a keleti kérdés eszmétörténete, Weber életművének földolgozása stb.) önálló monográfiát igényelne. Ebben az esszéisztikus dolgozatban nyilvánvalóan — nemcsak a terjedelmi korlátok miatt, de talán egy későbbi alapos kidolgozás előmunkájaként is — igen vázlatos, jelzésszerű áttekintésre vállalkozhatunk csak. De ha, bármily csekély eredménnyel, néhány gyümölcsöző összefüggésre rá tudunk mutatni, s előrelépni egy később lehetséges szintézis felé, már elégedettek lehetünk.

⁴Nálunk legkövetkezetesebben Komoróczy Géza harcolt a történelmi dialektika ill. "formáció-elméleti számisztika ellen. Legújabbban pl. "Polányi Károly történelmi utópiája" c. vázlatában; in: Századvég, 1987. évf. 3. sz.

⁵Vö. pl. A. Tyurin: Formirovanije feodalnozavisimogo kresztjansztva v Kitaje, Nauka, Moszkva 1980.

⁶E vonatkozásban a legtöbbet Szigeti József, Márkus György, Tőkei Ferenc, Hermann István és Balogh István tanulmányaiból illetve előadásából merítettem. (Szigeti J.: A tudományok gondolkodás forradalma I., Kossuth, Bp. 1984; Márkus Gy.: Marxizmus és "antropológia", Akadémiai K., Bp. 1971; Hermann I.: A szocialista kultúra problémái, Kossuth, Bp. 1970; Tőkei F.: A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése, Kossuth, Bp. 1977; Balogh I.: Szubsztantívum nélküli történelem?, MSZMP KB Társ.tud. Int., Bp. 1987.

I. MARX, ENGELS ÉS A KELET

Kezdjük forrásunk forrásainál. A XIX. századra Európa Ázsia-képe már másfél évszázados, komoly előzménnyel bír.⁷ A kereskedelmi utazók, követek, jezsuita hittérítők hoztak olyan ismeretanyagot a XVII. századtól kezdődően, amelynek kompilációját a következő század derekán tulajdonképpen sem mennyiségileg, sem minőségileg nem haladták meg, a XIX. század utolsó harmadáig. Valamilyen Kelet-kép a XVII—XVIII. század összes jelentős gondolkodójánál megjelenik. Rögtön jelentkezik a keleti társadalmak megítélésének egyfajta kettőssége is, ami még sokáig kísért majd, persze a körülmények és motívumok változásaival. Elsősorban Kína eltérő fölfogása szolgáltatta az érveket a fölvilágosodás vitáihoz ebben a vonatkozásban. Leibniz és Wolff beemelte Mózes és Mohamed, valamint az antik filozófusok mellé Konfuciust s a kínai erényességben az isteni kinyilatkoztatást nélkülöző természetes észet magasztalták. Voltaire számára a konfuciánus államrend eszméje egyenesen a fölvilágosult abszolutizmus ideáljának mércéje, Montesquieu-nél ellenben — Anglia diametrális ellentétéként — a despotikus, tehát erkölcstelen és rossz államberendezkedés mintája; amiképp Defoe is karikírozta a tekintélyelvű me-revséget szatirikus kritikáiban. Vico már az elzárkózás következményeit is boncolgatja, a stagnáló stabilitás kérdéseit pedig Hume és Smith veti föl élesen. Herder fejlődéstudelméletében is a helybenmaradás képviselőiként szerepelnek az ázsiai társadalmak. Bőven van hát mire támaszkodnia Hegelnek, az első nagy szintézis megalkotójának. A világszellem útja a maga teremtetten világtörténetben keleten kezdődik. Idézzük föl: "A világtörténet keletről nyugatra megy; mert Európa teljességgel vége a világtörténetnek. Ázsia a kezdete, mert noha a Föld gömb, a történelem mégsem kört ír le körülötte, hanem inkább meghatározott kelete van, s ez Ázsia. Itt kel a külső, fizikai Nap, s nyugaton megy le; helyette azonban itt a tudat belső napja kel fel, amely nagyobb fényt terjeszt... A szellem első alakja tehát a keleti alak."⁸ S a keleti világ öt szakaszának élén, India, Perzsia, Nyugat-Ázsia és Egyiptom előtt, ott áll Kína. "A kínai és mongol birodalom a teokratikus önkényuralom birodalma. Alapja a patriarchális állapot; egy atya áll az élén, aki afölött is uralkodik, amit mi lelkiismeretnek vetünk alá. Ez a patriarchális elv Kínában állammá szerveződött; a mongoloknál nem alakult ki ilyen rendszeresen.

⁷Vö. Várnai András: "Európa Ázsia-képe, I—II", doktori disszertáció, Bp. 1973; Urs Bitterli: "Vadak" és "civilizáltak", Bp. 1982.

⁸Hegel: "Az ész a történelemben — Különös bevezetés — Felosztás, in: Előadások a világtörténet filozófiájáról (ford. Szemere Samu), Akadémiai K., Bp. 1979, 192. o.

Kínában egy kényúr áll az élen, aki a hierarchia sok fokozatán át rendszere-
sen felépített kormányt vezet. Vallási kérdésekben, családi ügyekben is ál-
lamtörvények döntenek itt; az egyén morálisan enélkül való."⁹ Érdekesí-
tőek a föntieket megelőző földrajzi-természeti fejtegetések és a szisztema-
tikus Kína-szakasz számos gondolata, a birodalmiság és az önmagában való
fejlődés fejtegetése is, azonban a dolgok lényegénél már ott vagyunk a föl-
villantott gondolatsorral.

Megvan tehát a nyersanyag, ahonnan Marx — Vico és Herder nyomdokain
fejlődésként fölfogva — földolgozza a keleti történelmet.¹⁰ Marx keleti
tárgyú megjegyzéseit három csoportra különítve, az életműben elsőt csak rö-
viden érintjük. Ez a csoport A tőke előtanulmányainak elvi-módszertani fej-
tegetései, értve ezen főleg A német ideológia, a Gazdasági-filozófiai kéz-
iratok és a Grundrisse általános és speciális vonatkozásait. E téma gazdag
irodalma¹¹ miatt elég lesz itt néhány fő gondolatot kiemelni. Marx a Hegel-
ben csúcspontú fejlődésgondolatot veszi át, melynek értelmében saját modern,
tőkés társadalma egy hosszú folyamat előrehaladott — aktuális — végpontja.
Az ellentétig jutó döntő különbség Hegelhez képest, hogy e folyamat anyagi
alapjainak föltárásával — az áruterelés kibontakozásának végigkövetésé-
vel — sikerül reálisan meghatározni az "észt" a történelemben: ami Hegelnél
még a spekulatív-misztikus "világszellem" transzcendens útja, az immár onto-
lógiailag megalapozott tendenciaként áll előttünk, s nem "teleológiai" cél-
ként. A társadalom önmozgásának totalitás-szemlélete is megmarad Marxnál,
eleve meghaladva így a fenomenon—noumenon—világ kanti dualizmusát, de föl-
mutatva az önmagát létrehozó — és saját részeit immár ténylegesen meghatá-
rozó — rendszer szubsztanciájának a valós szubjektumát az osztályokban, a
"fogalom", az "eszme" helyett. Ehhez persze szükséges megőrizni az — immár
ontológiai státusú — hármasságát a tapasztalat—értelem—ész triónak a gon-
dolkodás számára. Ebben a keretben válnak értelmezhetővé Marx fejtegetései a
történeti-logikai összefüggésekről a genetikus folyamat szisztematizált le-
írása során. A komplex, irreverzibilis történelmi folyamat így tárul föl a
különösnek és általánosnak tartalmas egymásra vonatkoztatása során mint
konkrét totalitás — már persze ha a társadalmi létezés dialektikáját a gon-

⁹Uo. 195—196. o.

¹⁰Meg kell jegyeznünk, hogy Marx természetesen figyelemmel kísérte a kortárs történeti ta-
nulmányokat is. Ázsia vonatkozásában lásd ehhez Eric Hobsbawm: "Bevezetés Marx: 'A tőkés ter-
melést megelőző formák' című művéhez", 18. sz. jegyzet, in: Az ázsiai termelési mód a történe-
lemben, Gondolat, Bp. 1982, 102. o.

¹¹Itt alapvetően Tőkei Ferenc idézett műve az eligazító számomra.

dolgozás dialektikájával megragadni tudjuk és akarjuk. Szempontunkból Marx általunk második és harmadik csoportba sorolt megjegyzései az igazán érdekesek Ázsiáról, vagyis A tőke I. devonatkozó passzusai és a publicisztikai művek. A tőke-ben ugyanis a fejlett árutertermelő polgári társadalom szisztematikájában már valódi konkrétságukban tűnnek elő, az összefolyamat genezisében föltárulva, az ázsiai társadalmak lényeges mozzanatai, ha mégoly utalásszerűen és látszólag szétszórtnak is.

Az árukban megtestesülő munka kettős jellege kapcsán említi Marx: "A különböző fajta használati értékek vagy árutestek összességében éppoly sokféle, egymástól nem, faj, család, osztály, változat szerint különböző hasznos munkák összessége jelenik meg — a társadalmi munkamegosztás. Ez létfeltétele az árutertermelésnek, bár megfordítva az árutertermelés nem létfeltétele a társadalmi munkamegosztásnak. Az óindiai községben társadalmi munkamegosztás áll fenn, anélkül hogy a termékek árukká változnának."¹² Az áru fétisjellegről szóló sorok közt: "Ha közös, vagyis közvetlenül társadalmasított munkát akarunk szemügyre venni, nem kell annak természetadta formájához visszatérnünk, amellyel minden kultúrnép történelme küszöbén találkozunk." Az idecsatolt jegyzetben pedig: "Ez az eredeti forma, amelyet a rómaiaknál, germánoknál, keltáknál megtalálhatunk, és amelyből egész mintakártyát találhatunk a legkülönbözőbb próbákkal még mindig az indusoknál, bár részben már csak romjaiban. Az ázsiai, de különösen indiai köztulajdon különböző formáiból feloszlásának különböző formái adódnak. Így például a római és germán magántulajdon különböző eredeti típusai levezethetők az indiai köztulajdon különböző formáiból."¹³ És néhány sorral később: "Az árutertermelő társadalma számára, melynek általános társadalmi termelőviszonya abból áll, hogy termékeihez mint árukhoz, tehát mint értékekhez vonatkozik és magánmunkáit ebben a dologi formában mint egyenlő emberi munkát vonatkoztatja egymásra, a kereszténység, az elvont ember kultuszával, különösen polgári fejlődésében, a protestantizmusban, deizmusban stb. a legmegfelelőbb vallási forma. Az óázsiai, antik stb. termelőmódban a terméknek áruvá válása és ezért az emberek léte mint árutertermelőké alárendelt szerepet játszik, amely azonban annál jelentékenyebb lesz, minél inkább belépnek ezek a közösségek pusztulásuk szakaszába. /.../ Ama régi társadalmi termelő szervezetek rendkívüli mértékben egyszerűbbek és átlátszóbbak, mint a polgári, de vagy az egyéni ember értetlenségén alapszanak, aki még nem tudott elszakadni a másokkal való természetes

¹²Marx: A tőke I. (Bp. 1948), 51. o.

¹³Uo. 88. o.

faji összefüggés köldökzsinórjától, vagy pedig közvetlen uralmi és elnyomási viszonyokon.”¹⁴ Világosan kitűnik itt a marxi pozíció lényege: az áru-termelés korai szakaszában elkülöníthető a tőkés társadalomhoz fogalmilag és ténylegesen vezető, de ahhoz önmagában prekapitalistaként viszonyuló gazdasági társadalomalakulat-sor, melynek első szükségszerű stádiuma a törzsi tulajdonon nyugvó patriarchális viszonyrendszer, azaz az ázsiai termelési mód. A többlettermék megjelenése és bizonyos stabilizálódása, az áru-termelés egyszerű, kivételes formáinak fölbukkanása lehetővé s rögtön szükségessé is teszi az uralmi viszonyok megjelenését a zsákmányoló társadalmak meghaladása során. Engels gondolatmenete is fontos itt:¹⁵ az uralmi-szolgasági viszonyok keletkezésének kettős útjáról szólva fejti ki, hogyan alakul ki a közfunkciók ellátása során a munkamegosztás differenciálódása által lehetséges, de a közös érdekek megőrzése miatt szükséges teljhatalom, mint az államhatalom kezdeménye, s hogyan rögzül elvileg pulitikai uralkodó osztályként az egyes uralkodó személyek összessége. Ehhez az úthoz képest specifikált a második, ahol a földművelő családon belüli munkamegosztás megengedte az idegen munkaerő bekapcsolását, döntően ott, ahol a talaj közbirtoklása szétesett. Ez eredményezi a rabszolgatartást.

A történelem konkrét folyamatában, úgy véljük, itt a döntő szerepet a hódítás játssza, mint a közösségek érintkezésének legmarkánsabb, legteljesebb formája, s mint ilyen, az erőszak maga is gazdasági tényező. Ebben a konkrét meghatározottságában a társadalmi fejlődés elvontsága már nem preterminisztikus, mint Hegelnél. Az egyes, eltérő fokon álló különböző közösségek — e kezdeti korban törzsek, törzsszövetségek — konkrét kölcsönhatásában következhet be a letelepült földművelők és nomád hódítók szintézisében (különös körülmények együttes fennállása esetén) a rabszolgatartó antik polisz megjelenése, immár egy új tulajdonforma új termelési módjaként. Ez az új fok újra előfeltétel lesz egy még újabb, az antik római rabszolgatartó birodalom és az azt végül is meghódoltató germán törzsek szintéziséhez. Széles világtörténeti spektrumban azonban ezeknek a szintéziseknek létrejötté esetleges, különös, véletlenszerű — még ha a nembeliség kibontakozásának egyedüli és szükségszerű útja is. Az általános az, hogy a termelési tapasztalatok spontán halmozódása, a termelőerők tökéletesedése önmagában nem hoz minőségi újat, s ettől elválasztva a hódítás sem önmagában — kivált, ha a hódoltatottak pusztulásával vagy a hódítók integrálódásával, asszimilációjával végződik, mint mindenütt a Keleten.

¹⁴Uo. 90. o.

¹⁵Engels: Anti-Dühring (Bp. 1974), 175 skk. o.

Marx A tőke III. kötetében ismételtlen utal rá, hogy a feudális társadalomban organikusan lezajló eredeti tőkefelhalmozási folyamat mennyiben különbözik az előző fokok viszonyaitól. A szükségletek fejlődésétől inspirálva a termelés folytonos bővítésre tör, de az árutermelés kezdeti fokán a termelés meglévő szervezeteinek formái döntően használati értékre irányulnak. Így a kereskedelem — noha adva van már a városi iparnak a falusitól való elválásában, sőt szelleme és a kereskedelmi tőke éppen nem letelepült, nomád népek sajátja is lehet¹⁶ — a csereértékre irányuló termelés kifejlesztésével a régi termelési mód szilárdságától függően bomlasztja azt, s e folyamat eredménye eleve függ a termelési mód jellegétől.¹⁷

Ugyanezt a helyzetet konstatálhatjuk, ha a kereskedelmi tőke előtörténete után a kamatozó tőke kapitalizmus előtti viszonyait vizsgáljuk. "Valamennyi kapitalizmus előtti termelési módban az uzsora csak azáltal forradalmasító hatású, hogy szétrombolja és felbomlasztja azokat a tulajdonformákat, melynek szilárd alapján és változatlan formában történő szüntelen újratermelésén a politikai rend nyugszik. Ázsiai formáknál az uzsora soká fennállhat, s nem vezet másra, mint gazdasági zűllésre és politikai romlottságra."¹⁸ Vagy: "Az uzsoratóke alkalmazza a tőkére jellemző kizsákmányolási módot, de a tőkés termelési mód nélkül."¹⁹ Ugyancsak fontos összefüggésre mutat rá A tőke I. kötetében a manufaktúra jellemzése: amikor ez a részmunkát művészi tőkélyre fejleszti, s az egyes ember élethivatásává teszi, "megfelel a korábbi társadalmak ama törekvésének, hogy a szakmákat örökletessé tegyék, kasztokba vagy céhekbe merevítsék, ha bizonyos történelmi feltételek az egyéneknek olyan változékonyságát hozzák létre, amely a kasztrendszernek elmentmond".²⁰ A mégoly rövid megjegyzés az előzőek ismeretében ragyogóan tükrözi a marxi fölfogást: az indiai kasztrendszer az uralkodó osztály társadalmi törvényeként rögzíti le a munkamegosztás evolúcióját, a kézműves tevékenység munkaszervezeti formájában. Így lehetséges, hogy ugyanarra a fajta termékre irányuló termelésre nézve is a termelési módok szerint tudunk sorba rendezni: "Általában a papírtermelés példáján a különböző termelőeszközökön nyugvó más-más termelőmódok különbségét, valamint a társadalmi termelési viszonyoknak e termelőmódokkal való összefüggését részleteiben kitűnően lehet tanulmányozni, minthogy a régi német papírkészítés a kézművel-jellegű terme-

¹⁶Marx, i. m. III. kötet, 375. o.

¹⁷Uo. 374. o.

¹⁸Uo. 58. o.

¹⁹Uo. 659. o.

²⁰Marx, i. m. I. kötet, 366. o.

lésnek, a XVII. századbeli Hollandia és a XVIII. századbeli Franciaország a tulajdonképpeni manufaktúrának, a modern Anglia pedig az önműködő papírgyártásnak szolgálhat mintájául, s ezenkívül Indiában és Kínában ennek az iparágak még két másik óázsiai formája is tovább él."²¹

Ezek az utalások jól körvonalazzák Marx Kelet-képét, ugyanakkor nyilvánvalóan emlékeznünk kell az engelsi figyelmeztetésre, melynek értelmében nincs kidolgozva pl. az ázsiai társadalmak politikai gazdaságtana sem. Ez a kidolgozás a konkrét eseménytörténet földolgozásában állhat, ahol a nembeli-ség kifejlődését realizáló legfejlettebb alakulatok fognak most már vonatkozási pontként szolgálni a horizonton, s ebben az orientációs keretben immár önmagából fejthetjük ki például a premodern kínai társadalom történetét annak anatómiája által, a termelés és csere általános föltételeinek tudományos kibontásában. Ez a földolgozás már megkezdődött, bár még csak csíráiban.²² Csak a valóban föltárt forrásanyagokból kiindulva tudjuk az általános--különös vonatkozásában konkretizálódó folyamat valódi meghatározottságában fölrajzolni az ázsiai társadalmak sorsát, a mozgás tendenciáját. Alig került még elemzésre a demográfiai folyamatok dinamikája, amely — sejtésünk szerint — a fő erővonala a társadalmak tendenciájában stagnáló ciklikusságának, amire Marx csak a felépítményi politikai viszonyok kapcsán célzott. Ez a kutatás persze nem fogja megadni azokat a különös körülményeket, amelyek a világtörténelmi progresszió vonalán generálták az antik ill. feudális formákat, de megfordítva: még ha föl is lennének azok tárva, akkor sem lehet pusztá hiányukkal pozitívan kifejteni a keleti társadalmakat. A kategoriális bázis viszont a marxi értelemben kétségtelenül adott.²³

E kitérő után vegyük föl ismét a szálát ott, ahol Marx szerint döntő változás történik, vagyis az eredeti tőkefőlhalmozás során kialakul a világpiac és világkereskedelem. "A forgalmi folyamatban, ahol az ipari tőke mint pénz vagy mint áru működik, a pénztőkeként vagy árutőkeként megjelenő ipari tőke körforgása egybeszővődik a legkülönbélebb társadalmi termelési módok áruforgalmával, ha ezek termelése egyúttal árutermelés. Akár rabszolgaságon

²¹Uo. 410. o.

²²Lásd ehhez Tőkei Ferenc: "Földtulajdonviszonyok a Csou-kori Kínában", in: Sinológiai műhely, Magvető, Bp. 1974, 85. o.; Ecsedy Ildikó: "Selyemvaluta és mandarintekintély", in: Nomádok és kereskedők Kína határán, Akadémiai K., Bp. 1979, 36. o.; Balogh Zoltán: "Tanulmánytörredék a népességgrobbanásról", in: Medvetánc, 1982. évf., 3. sz.

²³Persze annyiban, hogyha nem lényegi módszerétől eltérően, sematikus, klasszifikációs nómenklatúra formájában alkalmazzuk a tárgyhoz. Ez nemcsak az "ázsiai termelési mód" ellenfeleinél volt gyakori a viták során, hanem "híveinél" is: így folytatott a polémia az ázsiai termelési mód vagy a törzsi köztulajdon létéről--nem-létéről.

alapuló termelés terméke az áru, akár parasztok (kínaiak, indiai ryotok) termelték, akár ősi közösségek munkájának (hollandi Kelet-India) vagy állami termelésnek az eredménye (amint az jobbágyságra alapozva előfordul az orosz történelem régebbi korszakaiban), akár félvad vadásznepektől stb. származik: ezek a termékek mint áruk és pénz lépnek fel az ipari tőkét megtestesítő pénzzel és árukkal szemben..."²⁴ E folyamat során válik valóságossá Ázsia és a modern polgári társadalom Európájának eddig csak elvont fogalmi egymásra vonatkozása. Ezt rögzíti — persze csak nyomokban — forrásunk harmadik csoportja, a marxi publicisztika. A rövid cikkekben is gazdag a kölcsönhatás vonatkozásainak föltárása. Hogyan viselkedik egy ázsiai birodalom, s mi a szerepe a tőkés világrendszer folyamataiban, hatása más országokra? "Forradalom Kínában és Európában" című írásában²⁵ Marx a végletek érintkezéséről beszél, ahol Európa ellenpólusa, a Mennyei Birodalom, csak a patriarchális tekintély tartja össze a roppant államgépezetet, s fönmaradása eddigi zálogának — ti. az elszigeteltségnek — lerombolásával Anglia forradalmasítja Kínát. A xenofóbia és az elzárkózás, ami egykor Kína földrajzi és néprajzi helyzetének következménye volt a mandzsu-tatárok hódítása óta (ui. ez egybeesik a kínai kereskedelemért versengő nemzetek fölbukkanásával), politikai rendszer lett. Marx ugyan tévedett: ekkor nem tört ki európai válság, sem forradalom, s a mandzsukról utóbb kiderült, semmi közük a tatárokhoz. Talán a távlat teszi, de a lényeg, a kínai helyzet megítélése egyébként mégis érvényes lesz 1862-ben; miután már Engels²⁶ megjegyzést tesz a világ legrégebbi államának rothadó félcivilizációjáról és az aktív fanatikus irtóháborúról az idegenek ellen Kínában ott, ahol nem csatlakoztak a Tajping-fölkeléshez, Marx úgy véli, hogy noha az élő kövület forradalmasodni kezd, e forradalomnak csak a hordozói eredetiek, mivel föladatuknak a dinasztiacserén kívül egyáltalán nincsenek tudatában.²⁷

A metaforikus fogalmazás "szinkronban van", fedi a történeti elemzés apparátusát a kortörténetíró-publicisztikai leírásban. Amilyen figyelmesen beilleszti az elmélet-történeti kifejtés során a speciális körülményeket (lásd pl. a dél-kínai kertgazdaságról a "környezetvédelmi" gondolat során),²⁸ olyan gazdag konkrétságban tárgyalja az angol-kínai-orosz-indiai pénzügyi stb. folyamatok zajlását. Marx történelemfölfogása és Kelet-képe így vonat-

²⁴Marx, i. m. II. kötet, 112. o.

²⁵Lásd MEM 9. kötet, 89. o.

²⁶Engels: "Perzsia-Kína", uo. 12. kötet, 195. o.

²⁷Lásd Marx: "Kínai ügyek", uo. 15. kötet, 487. o.

²⁸Lásd A tőke, i. k. III. kötet, 132. o.

kozik egymásra. A tőkés termelési mód geneziséhez való viszonyában Ázsia a különös, a nem-fejlődő, a közös kezdeten megtorpanó. Miután azonban ez a nem-fejlődés a geográfiailag domináns, közös meghatározása, az ázsiai gazdasági társadalomalakulatok a rendkívül sokféle és sokarcú különös termelési módokban ragadhatók meg, mint konkrét társadalomalakulatok. Ezek közül persze csak keveseknek sikerült konzerválódni, hiszen e konzerválódás anakronisztikus. Így Kína maga is különös esete ennek, mint a világ egyik legrégebbi állama, ahol, paradoxonként, a legprimitívebb termelőerők generálták a kontinuos "magaskultúra" eredményeit, viszont e civilizációs termékek (íránytű, lőpor, könyvnyomtatás) Európát tudták forradalmasítani.²⁹

II. MAX WEBER A KELETI TÁRSADALMAKRÓL

Max Weber a XIX–XX. század fordulóján kísérli meg, hogy a társadalmi élet szféráinak áttekintését egyfajta makrotársadalmi analízissé fogja össze. Hatalmas forrásanyag földolgozásával, enciklopédikus történeti tárgyismerettel lát hozzá a társadalmi jelenségek számbavételéhez. De tudatosan szakít a nagy elődök — Hegel és Marx — fölfogásával, akik történetfilozófiai koncepcióval közeledtek a kérdéshez. Weber, mint racionálisan indokolhatatlan motívumoktól, eltekint az értékek megválasztásának problémájától, mivel ítélete szerint ez a hit értelmében vett filozófiai kérdés, s "értékelésmentes" társadalomtudományt kíván metodológiailag és ismeretelméletileg is megalapozni, illetve ennek segítségével történeti oknyomozást végezni. A dialektika elutasításáról van itt szó — ebből fakad természet és társadalom szétválasztása. Az, hogy Weber elutasítja a történetfilozófia tudományosságát, illetve maga ennek kizárásával törekszik a társadalomtörténetet magyarázni, nem kell, hogy meggátoljon bennünket itt a filozófiai problémák fölvetésében. Egyfelől Weber a hegeli—marxi hagyományról való lemondásával a kanti—rickerti alapállásra helyezkedik. A "nomotetikus" természetleírás és az "idiografikus" történelemírás megkülönböztetése ez. Főlelevenedik a Sein és Sollen dualizmusának módszere, amikor elutasítja azt, hogy a megismerés törvényei objektíve léteznének, ahogy például szerinte az árképződés marxi elmélete során az empirikus folyamat absztrakciója összefonódik azzal, ami "objektíven" érvényes, azaz aminek lennie kell.³⁰ Weber világosan látja

²⁹A felsoroltakon kívül általános irodalom a fejezethez: M. A. Vitkin: Vosztok i filozof-szko-isztoricseszkoj koncepcii K. Marksza i F. Engelsza, Nauka, Moszkva 1972; Donald M. Lowe: The Function of "China" in Marx, Lenin, Mao, University of California, Berkeley 1966.

³⁰Vö. Max Weber: "A társadalomtudományi és társadalompolitikai megismerés 'objektivitása'", in: Állam, politika, tudomány, Bp. 1970, 36. o.

az empirista-pozitivistikus történetfölfogás problémáit, amiképpen a generalizáló, természettörvény mintájára fölfogott általánosítás gondjait is, amennyiben azt vonatkoztatni akarjuk a "tényleges" történelemre. Így a történelem mellé állítja a szociológiát, de hogy mégis menthesse a történetiséget, e két hiba elkerülésére alkotja meg pragmatikus módszerét, az ideáltípus fogalmát. Másfelől pedig, s érzésünk szerint ez az alapja, fő tartalma az ideáltipikus megismerésnek, lemond a tapasztalat--értelem--ész hármasságának arisztotelészi--spinozai--hegeli--marxi megkülönböztetéséről ismeretelméletileg, amikor módszertanában a sajátos értelemben vett "racionalitás" alapozza meg az ideáltípusokat.

Max Weber tehát végeredményben cselekvéseméletet alkot a szociológia megalapozásakor, s itt orientációs kerete a célracionalitás kategóriája. A társadalmi életben, a történelemben ennek a célracionalitásnak a kibomlását, eluralkodását látja, s tulajdonképpen ez a folyamat a "világ varázstalanítása", aminek hordozója végül is a kapitalizmus szelleme. Míg Marxnál a tőkés termelőmód uralma alatt álló társadalmak gazdagsága mint "óriási árugyűjtemény" jelenik meg, melynek elemi formája az egyes áru, s ezért a vizsgálat az áru elemzésével kezdődik, Weber viszont az újkori kapitalizmus legáltalánosabb előfeltételeként a racionális tőkeelszámolást nevezi meg, méghozzá abban az értelemben, hogy ez normaként "érvényesüljön a mindennapi szükségletek kielégítésével foglalkozó valamennyi nagy vállalkozás esetében".³¹ Majd ezután ennek előfeltételeként veszi számba sorban a "dologi termelőszközök" szabad rendelkezésű tulajdonát, a szabad piacot mint irracionálistól korlátozatlant, a kalkulálhatóan racionális technikát mint javak előállításának és mozgatásának eljárását, az áttekinthető jogrendszert, a gazdasági okoknál fogva jogilag kényszerűen szabad munkaerőt, s végül a gazdasági élet ún. kommercializálódását, azaz a vagyonszámolás értékpapír-formájának általánosságát. Ezen újkori kapitalizmus, mely a Nyugat sajátja, persze hosszú folyamat eredményeként jelenik meg. Max Weber hatalmas anyagot földolgozó állam-, vallás, gazdaságszociológiai művei tulajdonképpen ezt az utat valójában követik. S a kérdésfeltevés kiindulópontja: hogyan jött létre az így fölfogott kapitalizmus a nyugaton; ami a világ többi részétől való különbözőség magyarázatában azt jelenti: miért nem jött létre másutt.

Lássuk mármost, hogyan alakul a Kelet fölfogása ilyen körülmények mellett. Weber, Marxtól eltérően, nemcsak utalások formájában fejti ki elképzeléseit például Kínáról, módszertani illetve magyarázó fejtegetései kapcsán,

³¹Max Weber: Gazdaságtörténet, Bp. 1979, 224. o.

hanem önálló témaként is kidolgozza választaszociológiája részeként. Terjedelmi és célszerűségi okokból most inkább az előzőekre támaszkodunk.

A gazdálkodás alapkategóriáinak előszámlálásakor ezt olvashatjuk a politikai szervezetek finanszírozásának visszahatásáról a magángazdaságokra, kiegészítésképpen: "Itt egyelőre csupán jelezni tudjuk azokat az alapvetően fontos összefüggéseket, amelyek a politikai szervezetek és a gazdaság között — a politikai és a gazdasági rendszer formája, illetve a politikai és a gazdasági igazgatás formája között fennállnak. /.../ A történelemben Kína a legfontosabb példa arra az esetre, amikor a piachoz igazodó kapitalista fejlődést az addók javadalommá változtatása akadályozza..."³² Az uralom "tisztá" típusainak elkülönítése során, amikor azt fejtegeti, hogy a másokra gyakorolt befolyás, a hatalom olyan esete az uralom, amely csoportszintű engedelmisségi—igazgatási esélyt jelent; az elkülönítés alapja, hogy az illető uralom milyen legitimitásra, elfogadottságra tart igényt, s eszerint racionális, tradicionális vagy karizmatikus jellegű lehet, de formális vagy materiális szempontból egymást átfedve — akkor mindennek gazdasági vetületeként értelmez gerontokráciát, kezdeti patriarchalizmust, patrimonializmust, szultánizmust, "rendi" patrimonializmust, privilégiumot és hűbért. Ekkor a feudalizmus a hűbér alapján nem patrimonialis és nem karizmatikus, önálló, nagy jelentőségű forma, mely hűbéri vagy javadalmas. E vonatkozásban például: "A régi Kínában a nevében is megkülönböztették azt a két esetet, amikor a hűbéri adomány tárgya csupán valamilyen járadék volt, illetve amikor területi fennhatóságot adományoztak hűbérben." Illetve: "/.../ a Si Huang Ti előtt, régi kínai feudalizmus — legalábbis részben — hűbéri feudalizmus volt, bár a hűbér mellett kétségtelenül előfordult a javadalom is."³³ Ennyiből már látható, hogy itt az elemzésekben a nem-evolutív fogalmak rendszerezik a történelmi anyagot, s innen a definíciók, értelmezések összefüggésének ropant nehéz földerítése. Idézzük még föl, a nem-legitim uralomként tárgyalt várostipológia kapcsán. "Nem minden gazdasági értelemben vett 'város' és nem minden, politikai-közigazgatási értelemben a lakosok különjogára bízott erőd volt 'község'. A szó teljes értelmében vett városközség inkább csak nyugaton tekinthető tömegjelenségnek... Mert a fogalomhoz hozzátartozik, hogy a településnek, legalábbis viszonylag erős ipari-kereskedelmi jellege legyen, mégpedig a következő jegyek kíséretében: 1. az erőd; 2. a piac; 3. a saját bíróság; 4. az egységes szervezet s ezzel összefüggésben 5. legalább részleges

³²Max Weber: Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 1., Bp. 1987, 215. o.

³³I. m. uo. 263 skk. o.

önállóság és öngazgatás... Ám az ázsiai városokban ismeretlen volt a városi polgároknak mint olyanoknak saját, külön materiális vagy perrendtartási jogrendje, vagy az autonóm módon általuk felállított bíróság intézménye."³⁴ Csakhogy az ázsiai városok, néhány esetleges kivételtől eltekintve, mai ismereteink szerint egyáltalán nem voltak azok, vagy legföljebb csírájukban. Pedig piaccal valamennyi rendelkezett és erődnek is erődök voltak, Kínában — Japánnal ellentétben — az ipar és kereskedelem gócai kivétel nélkül, a kisebbek többnyire meg voltak erősítve.

Úgy látjuk, hogy az elvont-általános hatalomfogalom használatának következménye a magatartás-befolyásolás minuciózus tipologizálása. Másfelől a városok értelmezése is problematikus, ha különböző formalizált strukturális tényezők jegyösszessége értelmében kísérli meg Weber, amikor ezek végső soron előfeltételezettségi viszonyban állnak elvileg. Így persze egy roppant differenciált kép tárul elénk, kiváltképp keleti vonatkozásokban, de végül is annak leszögezése, hogy a keleti egészében ellentéte a nyugati jelenségnek, nem mást jelent, mint a megelőlegezett nyugati ismérv hiányára való utalást. A gazdaságtörténeti — tulajdonképpen inkább történeti gazdaságszociológiai — műben ezt olvashatjuk. "Kínában az i. e. III. században megszűnt a feudális rendszer, és létrejött a föld magántulajdona. Si Huang Ti, a Csin-dinasztia első császára nem hűbéri, hanem patrimoniális hadseregre támaszkodott, melyet az alattvalók adóiból kellett eltartania. A kínai humanisták, a későbbi konfuciánusok előfutárai a monarchiát támogatták, és ugyanazt a felvilágosító szerepet játszották, mint az európai humanisták."³⁵ Az elvont analógiákon alapuló — egyébként rendkívül széles — összehasonlítás azonban szétfolyó. A precízen megadott sturktúrák változásai végül is motiválatlanok, ahol viszont mozgásról van szó, ott különböző egyenrangú funkciók lehetségeségeivel operál Weber. A történelmi termékek végül is a célracionalitás kibomlásának folyamán a valószínűségi alapon döntőnek bizonyuló magatartás-irányítási rendszer, a vallási tényező okai. Ugyanúgy, amiképpen a kapitalizmus a protestantizmus etikájának következménye lesz végül, hiszen hiába látja Weber a kölcsönös meghatározottságokat vallás-etika, gazdasági motívum és szervezet közt, kénytelen a Nyugatot a protestáns etika

³⁴Max Weber: Állam, politika, tudomány, i. k., 230 skk. o.

³⁵Max Weber: Gazdaságtörténet, i. k. 91. o. Föltűnő itt a hasonlóság N. I. Konrad nézetével, aki alapvetően az ázsiai termelési mód formális jegyeivel írja le Kínát feudálisként (általában marxinak tartott értelemben), s ezek alapján párhuzamot von az európai reneszánsz és felvilágosodás kínai megfelelőivel. Lásd: A történelem értelméről, Magvető, Bp. 1977 és úo: Izbrannüje trudi, Nauka, Moszkva 1974.

"termékének" láttatni, ha kiindulásában már megelőlegezte a "kapitalizmus szellemét", mint az újkori kapitalizmus előfeltételét. Ehhez képest Kínáról szólva: "Egy etikailag racionális vallásosságnak ez a hiánya itt az elsődleges és, úgy látszik, a maga részéről befolyásolta technikája racionalizmusának mindig újra feltűnő határooltságát."³⁶ Így lesz a konfucianizmus (vagy másutt éppen a buddhizmus, taoizmus stb.) "sajátossága" a kínai — vagy más keleti — elmaradottság.

A temrelés személyi és tárgyi feltételeinek elválasztottságán alapuló összekapcsolódása, mely Marxnál a kategóriák szisztematikus rendjében, zömmel dialektikus meghatározásokban, történetileg kifejtett jellegű — mindez Webernél végül szétesik a formális előfeltételekre és a definíciókra történő tagolásnál. Így a kiindulópont gyakori azonossága³⁷ végül is csak látszólagos lesz. Érdekes módon úgy tűnik, Weber pozitívumai — egyes mechanizmusok, szervezeti magatartási összefüggések találó megfigyelése és plasztikus leírása — akkor tűnnek elő, ha nem egyetemessé-növelt módszerében, hanem a marxizmus rendszerében értelmezzük őket. Hiszen végül is az ideáltípusok nem ellentmondás nélküli eszközei ugyan a történeti-konkrét megismerésnek, de Weber mindig konkrét anyaghoz köti fogalmai tartalmát. Ez látszik elveszni egyébként a politológia későbbi, strukturalista-funkcionalista irányzatainál.

A predeterminizmusánál fogva unilineáris hegeli történetfölfogás helyett Webernél nagyfokú alternativitást látunk, de ez az alternativitás nem ontológiailag megalapozott, s a tényezők egyenértékűsége (ez talán jobb kifejezés a "többtényezős"-nél a szociológiára) miatt elvesz a valóságos meghatározottság, s emiatt a genezis valódi dinamikája, a magát véletleneken keresztül, tendenciálisan érvényre juttató szükségszerűség.³⁸

³⁶Idézi Lukács Gy.: Az ész trónfosztása, Akadémiai K., Bp. 1965, 470. o.

³⁷Lásd pl. a kereskedelem föltételeiről: Gazdaságtörténet, i. k., 163. o.

³⁸A II. rész külön nem idézett irodalma: Arnold Zingerle: Max Weber und China, Duncker and Humblot, Berlin 1971; Max Weber in Asian Studies (ed. A. E. Buss), J. Brill, Leiden 1985.

SUMMARY

György Drucker: Marx, Engels and Max Weber on Eastern Societies — With a Special Respect to China

According to Lukács, one of the serious omissions committed by Marxism in the Stalin era was that they did not examine the special historical development of Eastern societies. As Ferenc Tókei pointed out, Marxist research work on China should be carried on just from the point Lajos Magyar finished it.

Marx's ideas on the East can be detected in the methodological passages of his pre-

paratory studies to the Capital, in the relevant passages of Vol.s I and III and in his publicistic work.

Weber's views on the subject can be found in his studies on the sociology of state, religion and economy, in which he covers the enormous material for most part. His views on China are also elaborated as a separate topic in his sociology of religion.

INDIA ÉS AZ ÁZSIAI TERMELÉSI MÓD

Renner Zsuzsanna

Az ázsiai termelési mód Marx írásainak vonatkozó részei alapján szigorú értelemben a következőképpen körvonalazható:¹ az ázsiai termelési módban a termelőeszközök (főleg a föld) magántulajdona nem létezik; ennél fogva nincs a termelőeszközök (magán)tulajdonosainak értelmében vett kizsákmányoló osztály sem. Az uralkodó osztály maga az államapparátus, amely a terméktöbbséget nagy tömegét fölcsívja, s amely nem pusztán elnyomó apparátusként, hanem a gazdasági kizsákmányolás legfőbb eszközeként is működik. Az államapparátusnak az uralkodó osztállyal való ilyen egybeesése hozza létre az ázsiai termelési mód legfőbb felépítményi sajátosságát, a despotiát. Az ázsiai termelési mód államainak mezőgazdaságában meghatározó szerepet játszik a mesterséges öntözés, ezért azt nagyméretű öntözőrendszerek létesítése jellemzi. Társadalmának alapját a közösségi földtulajdonnal rendelkező faluközösségek alkotják, amelyek a mezőgazdaság és a kézműipar összefonódása következtében önellátóak. Város és vidék, a mezőgazdasági és kézműipari termelés ellentéte alacsonyban fejlett, a passzívan járadékot húzó vagy bürokratikus városok stagnálnak. A falvak "alsó" és az állam "felső" szintje között nincs közvetítő erő, a fölösleg elsajátítása az állam és a faluközösségek szinte egyetlen kapcsolódási pontja. Ily módon az állam hatása az alatta elhelyezkedő faluközösségekre tisztán külsődleges: változásai — megszilárdulása vagy fölbojlása — érintetlenül hagyja a falusi társadalmat. Ez eredményezi az ázsiai termelési mód társadalmainak stacionárius vagy stagnáló jellegét, miután saját jellegzetes civilizációs színvonalukat elérték.

¹A marxi szövegek többféle értelmezést megengednek, például azon az alapon, hogy Marx életműve különböző szakaszaiban hogyan viszonyult az ázsiai termelési mód koncepciójához. Az egyik lehetséges értelmezés szerint Marx a koncepció hibás voltát belátva fokozatosan eltávolodott attól (pl. Nikiforov). Egy másik szerint Marx már az 1850-es évek végén végleges formába öntötte az ázsiai termelési mód elméletét, s ehhez azután mindvégig ragaszkodott (pl. Tókei). Lehetséges egy harmadik értelmezés is, amely szerint életműve egyes szakaszaiban Marx némiképpen eltérő módon írta le az ázsiai termelési mód fogalmát (pl. P. Anderson). Számunkra ez az utóbbi magyarázat tűnik a legelfogadhatóbbnak.

Az ázsiai termelési módnak ezek a — szűkebb értelemben vett — alap-
elemei a keleti társadalomra vonatkozó marxi szövegek összességének a figye-
lembevételével szűrhetők le. Hogy teljesen koherens és rendszeres leírás
mégsem adható az ázsiai termelési módról, annak az oka, hogy az egyes
Marx-művekben a főnti alapelemek változó hangsúllyal szerepelnek, s éppen az
egyik legfontosabb kérdésben, a földtulajdon kérdésében bizonyos ingadozás
mutatkozik.²

Marx keleti társadalmakról szóló legkorábbi írásainak (1853-as cikksoro-
zat és levelezés) egyik legfontosabb gondolata a föld-magántulajdon hiánya,
ami a száraz éghajlatnak tulajdonítható. Ez ugyanis a nagy öntözőművek élet-
re hívásával egyúttal a termelőerők állami ellenőrzését is szükségessé tette,
vagyis létrehozta a földmonopóliummal rendelkező, központosított despo-
tikus államot. Másrészt az alapvető egység, amelyen a központosított keleti
állam fölépült, a mezőgazdasági és kézműipari termelést önmagában egyesítő,
autarchiás faluközösség volt. Marx ezzel az európai hagyományban a keleti
társadalomról élő kép régi és újabb elemeit (forró éghajlati környezet meg-
határozó szerepe: Montesquieu; hidraulikus közművek: Smith, Mill; állami
földtulajdon: Bernier; elszigetelt faluközösségek: Hegel) egyesítette egy
olyan rendszerben, amelyben a despotikus állam "felül" és az önellátó falvak
"alul" viszonylagos egyensúlyban vannak. Fölbukkan az a gondolat is, hogy a
tulajdonnélküliség ázsiai bevezetése az iszlám hódítással hozható kapcsolat-
ba, azonban ennek a későbbiekben nincs folytatása. Néhány évvel később a
Grundrissé-ben a hangsúly érezhetően eltolódik a faluközösség irányába. Marx
akkor fogalmazza meg azt a gondolatot, hogy a keleti társadalmakban az álla-
mi tulajdon leple alatt közösségi földtulajdon húzódik meg: "A keleti despo-
tizmus és a benne jogilag létezni látszó tulajdonnélküliség közepette ennél-
fogva valójában alapzatként ez a törzsi vagy községi tulajdon létezik, ame-
lyet többnyire iparnak és mezőgazdaságnak a kis községen belüli kombinációja
hoz létre, amely község ily módon teljességgel önfenntartóvá válik és az új-
ratermelés és többlettermelés valamennyi feltételét önmagában tartalmazza."³
Az önellátó faluközösségnek a hidraulikus állam rovására történő előtérbe-
tolása alapozta meg — mint az a Marx által említett példákban (Mexikó, Peru,
régikelták) is nyilvánvaló — az elmélet kiterjesztését időben és térben, az
Ázsián kívüli, valamint az európai antikvitás előtti civilizációkra. A tőké-
ben Marx visszatér korábbi álláspontjához: már nem beszél közösségi tulaj-
donról, csak közösségi birtoklásról; ezzel szemben egyértelműen kijelenti,

²Perry Anderson: Az abszolutista állam, Gondolat, Budapest 1989, 613—618. o.

³MEM 46/1. köt. 375. o.

hogy az ázsiai társadalmakat általában az állami földtulajdon határozza meg. "Itt az állam a legfőbb földesúr. A szuverenitás itt a nemzeti méretben koncentrált földtulajdon. Ám ezért ekkor nem is létezik semmiféle magánföldtulajdon, bár létezik a földnek mind magán-, mind közös birtoklása és haszonélvezete."⁴ Ugyanakkor Marx ismét megerősítette korábbi álláspontját a keleti társadalom alapjául szolgáló faluközösségek jelentőségéről, és nagy részletességgel elemezte az általa prototípusnak tekintett indiai faluközösség sajátos szerkezetét. A tőke utáni elszórt megnyilatkozásaikban Marx és Engels egyaránt a Grundrisse gondolatához tértek vissza, hogy ti. a keleti despotizmus alapja a közösségi tulajdonnal rendelkező, önellátó faluközösség: "A föld tulajdona közös, de mindegyik paraszt a saját számlájára művel és aknázza ki a földjét..." — "A földközösségek elszigeteltségével, az egyik közösség és a többiek élete közötti kapcsolat hiányával, ezzel a lokalizált mikrokozmoszsal nem találkozunk mindenütt az ősi típus immanens jellegzetességeként, de mindenütt, ahol megtalálható, egy központi despotizmust emel a közösség fölé." (Marxnak Vera Zasulicshoz írt levélfogalmazványa, 1881.)⁵

Az ázsiai termelési mód fogalmának későbbi inflálódása a hangsúlyok imént körvonalazott váltakozására vezethető vissza, annál is inkább, mivel az ázsiai termelési mód vitája során a legtöbb szerző Marx 1857–59-es megfogalmazásait vette alapul. A hangsúly annyira eltolódott az önellátó, közösségi tulajdonnal rendelkező faluközösség irányába, hogy a despotikus, öntözéses állam olykor már csak mint szélsőséges eset, kivétel jelentkezett vagy pre-állammá degradálódott. Az ázsiai termelési mód ilyen tág megfogalmazása a világtörténelem preantik fejlődési fokát jelenti, átmenetet az osztály nélküli társadalomból az osztálytársadalomba, amelyre a rokonsági rendszerek és a közösségi tulajdon továbbélése jellemző, jóllehet módosult formában.⁶ Pedig Marx eredeti érdeklődésének középpontjában saját kora nagy ázsiai birodalmi álltak; forrásainak java része is ezek új-, ill. kora új-kori történetére vonatkozott, közülük is elsősorban Indiára. A keleti társadalmi és politikai rendszerekre vonatkozó ismereteinek egy része nyilván a fölvilágosodásra visszamenő, s a klasszikus német filozófia (Hegel) és az angol politikai gazdaságtan (Adam Smith, J. S. Mill, Richard Jones) által

⁴MEM 15. köt. 488. o.

⁵Idézi: Anderson, i. m. 618. o.

⁶Lásd pl. Maurice Godelier: "Az 'ázsiai termelési mód' fogalma", Az ázsiai termelési mód a történelemben, vál. Ecsedy Csaba, Gondolat, Budapest 1982, 121–142. o. A magyar szerzők közül még lásd Ferenczy Mária ismertetését "A fejlődő országok társadalmi viszonyai" c. konferenciáról, Magyar Filozófiai Szemle 1975, 486 skk. o.

megőrzött, részben továbbfejlesztett közös európai hagyományból táplálkozott. Közvetlen információforrásául Bernier útleírásán kívül elsősorban az indiai brit közigazgatás tisztségviselőinek munkái, valamint parlamenti jelentések szolgáltak. Marx 1852-ben kezdett el cikkeket közölni a New York Daily Tribune-ban Kínáról, majd Indiáról. Nyilvánvaló, hogy őt is, Engelst is erősen foglalkoztatták ebben az évben a Kelet történelmi problémái. 1853 nyarának elején levelezésük utal C. Foster A Historical Geography of Arabia-jára, Bernier Voyages-ára, az orientalista Sir William Jonesra, Indiára vonatkozó parlamenti iratokra és Stamford Raffles History of Java-jára. 1853 márciusa és decembere között Marx hivatkozik írásaiban más Kelettel foglalkozó művekre is, többek között a következőkre: G. Campbell: Modern India (1852); J. Child: Treatise on the East India Trade (1681); J. von Purgstell: Geschichte des osmanischen Reiches (1835); James Mill: History of India (1826); Thomas Mun: A Discourse on Trade from England into the East Indies... (1621); J. Pollexfen: England and East India (1697) és Saltykow: Lettres sur l'Inde (1848). Különböző más munkákat és parlamenti jelentéseket is olvasott, olykor kivonatolt; ezek közül igen fontosak: Mark Wilks: Historical Sketches on the South of India (1810–1817); Fifth Report of the Select Committee of the House of Commons (1812); Sir C. T. Metcalf: A Minute Appended to the Report of the Select Committee of the House of Commons (1830); M. Elphinstone: The History of India (1839); Th. Munroe: A Report from Anantpoor, 15th May, 1806. Indiára vonatkozó olvasmányai a későbbiekben már csak két igazán lényeges művel egészültek ki; ezek: H. S. Maine: Village Communities in the East and West (1877) és B. B. Phear: The Aryan Village in India and Ceylon (1880).

A fenti művek közül az indológust elsősorban természetesen az Indiára vonatkozók érdekelhetik, azok közül is kevésbé a kelet-indiai kereskedelemmel foglalkozók, sokkal inkább azok, amelyek Marxnak a keleti társadalomról alkotott képét közvetlenül formálták: Bernier Voyages-a (amelynek kiadott változata az úti beszámolón kívül tudósításait és leveleit – többek között a Colbert-hez írottat – is tartalmazza), a parlamenti jelentések és az angol közigazgatási alkalmazottak munkái. Mielőtt egyenként részletesebben szemügyre vennénk ezeket, már előljáróban megjegyzendő, hogy két csoportot alkotnak: az egyik oldalon Bernier útleírása szerepel, amely a XVII. század második felének Mughal Birodalmát mutatja be, elsősorban annak központi területeit és intézményeit, a másik oldalon pedig a brit parlamenti jelentések és a tisztviselők munkái, az indiai faluközösségekkel érdeklődésük központjában.

Közismert, hogy Marx milyen nagyra becsülte Bernier-t, s hogy könyvének alaptételeivel mennyire azonosult. "A keleti városképződésről nem lehet ragyogóbbat, szemléletesebbet és találóbbat olvasni, mint az öreg François Bernier-t. /.../ Bernier joggal abban találja meg a Kelet valamennyi jelenségének alapformáját — Törökországról, Perzsiáról, Hindusztánról beszél —, hogy magán-földtulajdon nem létezett. Ez a valóságos kulcsa még a keleti mennyországnak is." (Engelshez írott levele, 1853. jún. 2.)⁷ Ugyanennyire ismertek azonban Bernier látásmódjának meghatározói is.⁸ A középosztálybeli Bernier a fejlődő polgári tulajdont védelmezte az állam abszolutisztikus törekvéseivel szemben. Számára a Kelet az európai problémák megoldását szolgáló negatív modell volt: Colbert-hoz írott levelében kifejtette, hogy a királyi földmonopólium és a despotizmus egymástól elválaszthatatlanok, és az indiai élet minden negatív jelenségét a földtulajdon hiányával magyarázta. "Röviden levonom tehát a következtetést, hogy ha a föld tulajdonát a magán-személyektől elveszik, az elkerülhetetlenül zsarnokságot, szolgaságot, igazságtalanságot, koldulást, barbarizmust von maga után, terméketlenné teszi a földet, sivataggá változtatja azt, az emberi nem, sőt a királyok és az államok pusztulását okozhatja."⁹

Milyen India-kép az, ami Bernier leírása nyomán kialakul az olvasóban? Érdemes néhány további részletet fölidézni a Colbert-hoz írott levélből: "Nem szabad elfelejteni, hogy a Nagymogul az összes amír vagy nagyúr örökösének nevezte ki magát, s hasonlóképpen a manszabdárokénak is, vagyis az alacsonyabb rangú urakénak, akiket ő javadalmaz; és, ami a legfontosabb, ő a királyság minden darab földjének a tulajdonosa, kivéve talán néhány házat és kertet, amelyeknek az eladását, megvásárlását vagy más módon való elidegenítését alattvalói között engedélyezi."¹⁰ — "Nem szabad azt képzelni, hogy az amírok, vagyis a Mogul udvar urai ősi családok tagjai, mint a mi nemességünk Franciaországban. A király lévén a birodalom összes földjének a tulajdonosa, nem létezhetnek sem hercegségek, sem grófságok; és nem lehetséges az sem, hogy egy családnak földbirtokból származó vagyona legyen, vagy öröklött családi birtokából éljen. Az udvaroncok gyakran még csak nem is amírok leszármazottai."

⁷MEM 28. köt. 239. o.

⁸V. N. Nikiforov: A kelet és a világtörténelem, ELTE Ökortörténeti Tanszék kiadványai, Budapest 1977, 120–125. o.

⁹François Bernier: Travels in the Mogul Empire. AD 1656–1668, New Delhi 1983, 238. o. Bernier-nek ezt a következtetését egyébként Krader naiv gazdasági determinizmusnak, politikai célú moralizálásnak nevezi. Lawrence Krader: The Asiatic Mode of Production, Assen 1975, 28. o.

¹⁰Bernier, i. m. 204. o.

mazottai, mivel, a király lévén minden birtokuk örököse, egy család sem tarthatja meg hosszú időn keresztül megkülönböztetett pozícióját. /.../ Az omrah ezért többnyire különféle nemzetekből származó kalandorokból áll, akik egymást csalogatják az udvarhoz, és általában alacsony származású személyek, egyesek eredetileg rabszolgák; többségük híján van a műveltségnek. A Mogul rangot ad nekik vagy ismeretlenségre kárhoztatja őket, kénye-kedve szerint."¹¹ — "Emlékeztetem uraságodat, hogy az ország természetéből és kormányzásából következően, ahol a Király a birodalom összes földjének egyedüli tulajdonosa, a fővárosokat, mint Delhit vagy Ágrát, elsősorban a hadsereg jelenléte tartja fenn, és hogy a lakosság a Mogul kíséretére korlátozódik, amikor csak hosszabb útra indul. Ezek a városok bármi egyéb helyre inkább emlékeztetnek, mint Párizsra; inkább táborhoz lehetne őket hasonlítani."¹² — "A Király, mint a föld tulajdonosa, annak egy részét katonáknak juttatja fizetség gyanánt; ezt az adományt dzságnak hívják, vagy Törökországban tí-márnak. /.../ Hasonló adományokat kapnak a kormányzók is, fizetésképpen, illetve csapataik fenntartására, azzal a feltétellel, hogy évente meghatározott összeget fizetnek a Királynak a föld által nyújtott jövedelem fennmaradó részéből. Az ily módon el nem adományozott földeket a Király magának tartja meg, mint különleges családi birtokot, amit ritkán, vagy inkább soha nem ad dzságnak. Ezeken a földeken adóbérlőket alkalmaz, akik szintén meghatározott évi bért kötelesek fizetni neki. A földnek ilyen módon birtokába jutó személyek, legyenek azok tímárbirtokosok, kormányzók vagy adóbérlők, szinte abszolút hatalommal rendelkeznek a parasztság felett, és majdnem ugyanannyira a kerületükön belüli városok és falvak kézművesei és kereskedői felett; és aligha képzelhető el kegyetlenebb és elnyomóbb módja a hatalom gyakorlásának. /.../ A szolgaságnak ez a lealacsonyító állapota megakadályozza a kereskedelem fejlődését. /.../ Csekély az ösztönzés kereskedelmi tevékenységbe fogni, ha annak esetleges sikere, ahelyett hogy az élet örömeit gyarapítaná, felébreszti a szomszédos zsarnok kapzsiságát, aki hatalommal és hajlammal egyaránt rendelkezik, hogy bárkit megfosszon igyekezete gyümölcsétől."¹³

A fenti idézetekből kirajzolódó kép a zenitjén álló Mughal birodalom képe, azon belül is, mint már utaltunk rá, elsősorban a központi területeké és intézményeké, hiszen Bernier, mint Aurangzeb császár udvari orvosa, ideje legnagyobb részét a fővárosokban (Delhi, Lahór, Ágrá) vagy azok környékén,

¹¹Uo. 211–212. o.

¹²Uo. 220. o.

¹³Uo. 224–225. o.

de mindenképpen a császári udvarban töltötte. Az iszlám birodalmakban az uralkodó valóban igényt tartott az összes föld urának címére.¹⁴ A Mughal császárok az egész mezőgazdasági termelés fölötti uralkodói jogcímre alapozott, könyörtelenül kizsákmányoló kincstári rendszert vezettek be. Az államapparátus csúcsa a Bernier által is leírt, mintegy 8000 katonatisztből álló, bonyolult rangrendszerbe sorolt manszabdár réteg volt. Ők élvezték a földjövedelem nagy tömegét dzságír, azaz meghatározott időre szóló földjuttatások formájában Birtokuk jövedelméből vagy a központi kincstárból kapott járandóságaikból rangjuknak és javadalmazásuknak megfelelő nagyságú katonai kontingenst kellett fönntartaniuk, összesen mintegy 200 000 főnyi lovasságot, amely a Mughal hadsereg fő erejét adta. A manszabdárok a városokban éltek, s jövedelmük fennmaradó részét luxuskiadásokra fordították. Egy-egy dzságírt általában 3 évre adományozott az uralkodó, s állandóan váltogatta a birtokokat, nehogy manszabdárjainak területi bázisa alakulhasson ki. A dzságírt megújítani csak különleges császári engedéllyel lehetett. Az örökösödést megakadályozta az uralkodó háramlási joga, amely manszabdárjainak teljes vagyónára kiterjedt. A manszabdári rangra való kinevezés az uralkodó tetszésétől függött. A manszabdárok túlnyomóan idegen származásúak voltak és sohasem kovácsolódtak össze egységes arisztokráciává: az egyes etnikai frakciók mindig megtartották különállásukat, még a "nemes" címet viselő legfelső rétegen belül is.

Mindezzel kapcsolatban még néhány megjegyzés. Az imént leírt rendszer ebben az ideális formában természetesen csak elvileg létezett, a gyakorlatban még a Mughal birodalom legerősebb korszakában (XVI. század közepe—XVII. század vége) is csak a birodalom központjához legközelebb eső területeken lehetett megvalósítani. A központi hatalom gyöngülésekor és a birodalom perifériáin mindvégig megvolt a tendencia a dzságírok hosszú távú birtoklására, a birtok és a rang átörökítésére. Ez a megszorítás azonban nem érinti a dolog lényegét, hogy ti. a Mughal államban is erősen érvényesültek a kora újkori iszlám birodalmak általános jellemzői: az uralkodói földmonopólium megerősödő igénye, a szigorú hadszolgálati kötelezettségekkel járó, új típusú oszmán tímár-, illetve mughal dzságír-juttatás, a szabályos hierarchiává szerveződő katonai rangsor megszilárdulása, a korábban ismeretlen katonai fegyelem és kiképzés, amelynek következményeként — mivel a katonai és a polgári igazgatás összefonódott — a közigazgatási felépítmény is szilárdabb és

¹⁴Anderson, i. m. 658. o.

integráltabb lett.¹⁵ A kora újkori iszlám birodalmak szembeszökő hasonlóságai — amelyek Bernier-nek is föltűntek — konkrétan e birodalmak alapítójának közös közép-ázsiai turkomán nomád eredetére vezethetők vissza.¹⁶ A birodalomalapítók nem is távoli nomadizáló múltja szabta meg viszonyukat a földhöz, mind az uralkodói igény, mind pedig a mezőgazdasági foglalkozásokhoz vagy a vidéki élethez való viszony szintjén: nem is volt hajlandóságuk arra, hogy örökletes uradalmakon élő vidéki nemességgé váljanak. Ugyanígy, a betűk iránt érzett hagyományos megvetésük miatt, polgári közigazgatásba szervezett írástudó bürokráciává sem lehetett volna alakítani őket. De a városokban szegény közép-ázsiai háttér határozta meg a kereskedelemhez való hozzáállásukat is, amely legjobb esetben toleráns, legrosszabb esetben diszkriminatív volt a városi kereskedőosztállyal szemben.¹⁷

Az a XVII. századi indiai állam, amelynek jellegzetességeit Bernier — eltekintve a következtetéseiben mutatkozó elfogultságtól — végül is, lehetőségeihez képest meglehetősen hitelesen regisztrálta, a késői muszlim államok tipikus ismérveit hordozza. Bernier Indiája az eltörökösödött kora újkori iszlám birodalmak általános fölépítését példázza, s nem az autochton fejlődés eredményeképpen létrejött indiai államokét. Az iszlám külső hódítóként érkezett Indiába, és mint ilyen, rátelepedett annak termelő egységeire, a falvakra, sőt a korábbi indiai államok felépítményi sajátosságainak jelentős részét is érintetlenül hagyta, csak beolvasztotta azokat saját közigazgatási-adóztatási rendszerébe. Örökletes birtokában meghagyta, de a maga javára adószedésre és adózásra, valamint katonai szolgálatra kötelezte a hagyományos ind földbirtokos osztályt, a zámíndárokat. A rádzsák — azaz a volt fejedelmek, uralkodók, kisebb-nagyobb önálló területek urai — egy részét is meghagyta birtokában, illetve föltételes birtokként adta vissza területeiket, s manszabdári rangra emelve igyekezett arisztokráciájába integrálni őket. A zámíndárok és a rádzsák, tehát a régi indiai vidéki földbirtokos osztályok életével Bernier-nek nem volt alkalma megismerkednie. Amiről ő tudósított, az az akkori India felső-hierarchikus rétege, ami, bár az indiai alapra épült rá és az idők során bizonyos mértékig indianizálódott, eredetében és jellegében mégis az indiaitól idegen, s családi kapcsolatai az iszlám és nem az indiai birodalmakban keresendők.

¹⁵Uo.

¹⁶Uo. 648. o.

¹⁷Uo. 660. o.

Bernier-nek az ázsiai tulajdonviszonyokra vonatkozó nézetét alig vitatták,¹⁸ saját kora általában véve elfogadta, sőt az az ázsiai társadalomról alkotott hagyományos európai kép lényeges elemévé válva tovább élt az angol politikai gazdaságtanban és a klasszikus német filozófiában is — lényegében változatlan formában. A kérdés történetében az indiai angol hódítással közvetkezett be előrelépés, nevezetesen akkor, amikor a XVIII. század 70-es éveiben megkezdődött a Kelet-Indiai Társaság saját adórendszerének kiépítése, s ezzel kapcsolatban az indiai földtulajdon-viszonyok intenzív tanulmányozása. William Jones, az angol orientalisztika megalapítója volt a gyarmati apparátus tagjai közül az első, aki szembeszállt Bernier nézetével, mert úgy vélte, hogy Bernier-t a Mughal uralkodó udvari emberei tévesztették meg. Speciális kutatásokat végzett az indiai föld-magántulajdonra vonatkozólag, amelynek meglétét a régi szanszkrit források — elsősorban Manu törvénykönyve — alapján vélte bizonyítottnak. Kutatásai azonban hosszú ideig észrevétlenül maradtak. Annál inkább hatott a Bernier—Montesquieu vonalat követő A. Dow és J. Grant műve. Utóbbi ismét azt fejtegette, hogy India az angolok előtt nem ismerte a föld-magántulajdont.¹⁹ Ez a brit adminisztráció szempontjából igen kényelmes álláspont volt, hiszen gyakorlatilag szabad kezett adott a tulajdonos kijelölésében. Így került sor 1793-ban a Cornwallis fő-kormányzó nevéhez fűződő híres bengáli "állandó birtokrendezésre", amely a zámindárokat ismerte el hivatalosan a föld tulajdonosaiként, megfosztva ezzel a parasztokat korábbi jogaiktól.

A XIX. század elején a zámindári rendszer híveit egy ellentétes irányzat képviselői váltották föl, akik a közvetlenül az államtól függő paraszti birtokok rendszerének megteremtését tartották történelmileg megalapozottnak. Ez az ún. rájativári rendszer (rájat = paraszt) a földnek állami tulajdonként való elismerésében és a parasztok örökös bérlővé nyilvánításában állt. Kezdeményezője Thomas Munroe, Madrász kormányzója volt, akit az indiai faluközösség fölfedezőjeként tartanak számon. Jelentései, amelyek a földtulajdont és a falu társadalmi berendezkedését tárgyalták, eredetiben nem maradtak fön; tartalmuk azonban ismert Mark Wilks művéből, aki Munroe adatait fölhasonlítta és idézte. Eszerint minden indiai falu élő kifejezője "a civilizáció korábbi szakaszainak". A földet közösen birtokolják, de közösen csak néhány primitívebb közösségben művelik. Az esetek többségében a telkek a családok magántulajdonában vannak. A közösség tagjai kollektíven döntenek a mű-

¹⁸Kína vonatkozásában Voltaire, India vonatkozásában Anquetil-Duperron. Lásd Anderson, i. m. 599. o. (jegyzet).

¹⁹Lásd Nikiforov, i. m. 134. o.

velés tervezése és az adófizetés kérdésében. Minden indiai falu önálló közösség vagy köztársaság: gazdaságilag és kormányzatában önfenntartó. A közösség egy sor "specialistát" tart el, ezek a következők: a főlakos, aki bíró, rendőr és adószedő egy személyben; a könyvelő, aki regisztrál és vezeti a kataszter-könyveket; a hivatalnok, aki kivizsgálja a bűnügyeket és elkíséri az utazókat a következő faluig; a vízfelügyelő; a bráhmínok; az iskolamester, aki a homokban írni tanítja a gyerekeket; a naptár-bráhmín vagy asztrológus; a kovács; az ács; a fazekas; a borbély; a mosóember; az ezüstműves, aki egyben költő vagy iskolamester is lehet. "Minden egyes poliszban"²⁰ — írja Wilks — a belső struktúra és a körülmények mit sem változtak, semmilyen forradalom, semmilyen vívmány nem érintette ezeket... Hódítás, bitortlás vagy forradalom mint olyan egyáltalán nem volt rájuk kihatással. A hódító vagy bitortló közvetlenül vagy megbízottján keresztül, uralkodóként vagy annak megbízottjaként fordul a polisz fejéhez; a tisztviselők, a határok mind megmaradtak változatlanul."²¹ Majd közvetlenül Munroe-tól idézve: "Minden falu a maga tizenkét ayangadéjával, ahogy ezeket hívják,"²² egyfajta kis köztársaság a patéllal²³ az élén; s Indiát ilyen kis köztársaságok tömege alkotja. Háború idején a lakosok főleg saját patéljüket követik. Királyságok felbomlása vagy felosztása nem zavarja őket, amíg a falu sértetlen, addig nem törődnek azzal, hogy kié a hatalom; akárkinek a kezébe kerül ugyanis, a belső irányítás változatlan: a patél marad az adószedő és a bíró, valamint a földművesek között az első. Manu korától kezdve az adó megállapítása vele vagy rajta keresztül történt."²⁴

Wilks tehát állította a paraszt földtulajdonosi jogát, de tagadta a rádzsa ill. a zámíndár ugyanilyen jogát. A falusi foglalkozások részletezése először nála olvasható. Hogy ezek száma általában egy tucat, s hogy a falu köztársaság, azt először Th. Munroe fogalmazta meg.²⁵

A közösségnek Munroe és Wilks által adott leírása széles körben ismertté vált, s hosszú ideig szolgált a kérdés forrásául. 1812-ben csatolták a Kelet-Indiai Társaság bizottsága által az Alsóháznak készített jelentéshez (Fifth Report of the Select Committee of the House of Commons). E dokumen-

²⁰Township.

²¹Nikiforov, i. m. 139. o.

²²A falu "specialistái" vagy "hivatalnokai".

²³Falufőnök.

²⁴Th. Munroe: Report from Anantpoor, 15th of May, 1806. Idézi: Krader, i. m. 83. o. (jegyzet).

²⁵Krader, i. m. 62. és 83. o. (jegyzet).

tumot hosszan idézi T. S. Raffles, Jáva szigetének angol kormányzója, aki föltűnő hasonlatosságokat fedezett föl az indiai és a jávai közösségek között, és G. Campbell, a XIX. század közepén ismertté vált Modern India c. mű szerzője, de támaszkodott rá könyvében C. T. Metcalfe és M. Elphinstone²⁶ is. Mindezek pedig Marx forrásául szolgáltak az indiai falu leírásánál, először 1853-ban, az Indiáról szóló cikkek megírásakor, majd egy évtizeddel később, amikor A tőkén dolgozott.

A XIX. századi angol orientalisztika nagy fölfedezése, a faluközösség kapóra jött azoknak, akik elfogadták az ázsiai társadalom különös voltát hangsúlyozó általános elméletet, mert úgy tűnt, hogy ez az a konkrét társadalmi struktúra, amely az ázsiai társadalom alapjául szolgált.²⁷ A faluközösség fölfedezése tette lehetővé, hogy a föld-magántulajdon nélküli, különös ázsiai társadalom koncepciója gyökeret verhessen. Ebben a társadalomban a "fenti" despotiának a "lenti" közösség felelt meg; a földbirtokos nem illett a képbe. Ez az elmélet nagy népszerűsége tett szert, és teljesen háttérbe szorította a másik, W. Jones és M. Wilks neve által fémjelzett, az indiai föld-magántulajdon megléte mellett érvelő koncepciót. T. S. Raffles History of Java c. munkájában a föld-magántulajdon hiányáról, indiai típusú zárt közösségek létezéséről, az egyeduralkodó Jáva nagy részére kiterjedő legfelső földbirtokáról tudósít. Marx révén híressé vált sorai a falu zárt természetére, a falvak és az uralkodó közötti kapcsolat hiányára hívják fel a figyelmet: "Ebben az egyszerű formában /.../ éltek az emberek ősidők óta. A falu határai ritkán változtak; és bár a falvak háború, éhínség vagy járvány következtében olykor sérülést szenvedtek, sőt elpusztultak, ugyanaz a név, ugyanazok a határok, ugyanazok az érdekek, sőt ugyanazok a családok folytatódtak korszakokon keresztül. A lakosokat királyságok felbomlása vagy felosztása nem zavarja; amíg a falu egységben marad, nem törődnek azzal, hogy ki veszi át a hatalmat vagy hogy milyen uralkodóra száll az; a falu belső gazdasága változatlan marad."²⁸ De ezt a koncepciót képviselte J. Mill és Richard Jones is. Utóbbi, majd a század második felének elején J. S. Mill is hangsúlyozta, hogy az állam és a közvetlen termelők között nincs közvetítő réteg.²⁹

²⁶Sőt Hegel is.

²⁷Nikiforov, i. m. 140. o.

²⁸Sir Stamford Raffles: The History of Java, I. köt. 1817, 285. o. Idézi: Krader, i. m. 670. o.

²⁹Anderson, i. m. 602–605. o.

Érdemes lesz most teljes terjedelmében fölidézni azt a néhány helyet, ahol Marx az indiai faluközösségek jellegzetességeit írja le. Először egy Engelshez intézett levelében (1853. június 14.):³⁰

"Hogy Ázsiának ez a része a politikai felszínen végbemenő céltalan változások ellenére miért stacionárius jellegű, azt tökéletesen megmagyarázza két egymást kölcsönösen támogató körülmény: 1. A közmunkák a központi kormányzat hatáskörébe tartoznak; 2. e központi kormányzat mellett az egész birodalom — a néhány nagyobb várost nem számítva — falvakra oszlik, amelyeknek teljesen külön szervezetük volt, és egy-egy magáért való kis világot alkottak. Egy parlamenti jelentés ezeket a falvakat a következőképpen írja le:

'Egy falu, földrajzi szempontból tekintve, olyan földterület, amely néhány száz vagy ezer acre szántóföldet és ugart ölel fel; politikai szempontból testülethez vagy mezővároshoz hasonló. Minden falu ténylegesen külön község vagy köztársaság, és, úgy látszik, mindig is az volt. Tisztviselői: 1. patél, gand, mandal stb., ahogy különböző nyelveken nevezik, a főlakos; ő felügyel általában a falu ügyeire, ő dönti el a lakosok közötti vitákat, látja el a rendőri feladatokat, és végzi a falun belül az adószedő teendőit... 2. A karnam, sámbuk vagy patvári a nyilvántartó. 3. A tálajávi vagy szthalvár és 4. a tatáj a falu ill. a termés őrei. 5. A mírgantá osztja szét a folyók vagy víztárolók vizét megfelelő arányban a különböző földekre. 6. A dzsósi vagy csillagjós kijelöli a vetés és az aratás időpontját és a kedvező vagy kedvezőtlen napokat vagy órákat minden mezőgazdasági munka számára. 7. A kovács és 8. az ács készítik a kezdetleges mezőgazdasági szerszámokat és a paraszt még kezdetlegesebb lakóházát. 9. A fazekas készíti a falu összes háztartási eszközeit. 10. A mosú tartja tisztán a kevés ruhaneműt... 11. A borbély. 12. Az ezüstműves, aki gyakran a falu költője és iskolamestere is egy személyben. Aztán a bráhman, a vallásgyakorlat teendőire. A községi kormányzatnak ebben az egyszerű formájában éltek az ország lakosai emberemlékezet óta. A faluhatárok csak ritkán változtak, és, noha magukat a falvakat időnként háború, éhínség vagy járvány sújtotta, sőt el is pusztította, ugyanaz a név, ugyanazok a határok, ugyanazok az érdekek, sőt ugyanazok a családok egész korszakokon át folytatódottak. Királyságok összeomlása vagy felosztása nem okoz gondot a falvak lakosainak; amíg falujuk épségben marad, nem törődnek azzal, milyen hatalom kezére jut, milyen uralkodó birtokába kerül. Belső gazdasága nem változik.'

A patel tisztsége többnyire öröklődő. E községek némelyikében a falu földjeit közösen művelik meg, többségük azonban a maga földjén szánt-vet.

³⁰MEM 28. köt. 251–253. o.

A községen belül rabszolgaság és kasztrendszer uralkodik. A parlagföldeket közös legelőnek használják. A háziszövést és fonást az asszonyok és lányok végzik. Ezek az idilli köztársaságok, amelyek csak a falujuk határait őrzik féltékenyen a szomszéd falutól, még meglehetősen épségben léteznek India északnyugati részein, amelyek csak nemrég kerültek az angolok birtokába. Azt hiszem, az ázsiai despotizmus és stagnálás számára szolidabb alapzatot elgondolni sem lehet. És bármennyire írországosították is az angolok az országot, ezeknek a sztereotip űsformáknak a feltörése az europaizálás elengedhetetlen feltétele volt. Az adószedő egymaga ezt nem vihette végbe. Ehhez az ősrégi ipar megsemmisítésére volt szükség, ami ezeket a falvakat megfosztotta önálló jellegüktől.

Baliban — Jáva keleti partján fekvő sziget — a hindu vallás mellett még teljes épségben fennmaradt ez a hindu szervezet is, amelynek nyomai egyébként, akárcsak a hindu befolyásé, egész Jáván felfedezhetők. Ami a tulajdon kérdését illeti, ekörül nagy vita folyik az Indiával foglalkozó írók között. A Krisnától délre elterülő, völgyekkel szétszabdalt hegyvidéken úgy látszik, csakugyan létezett földtulajdon. Jáván viszont, jegyzi meg History of Java című munkájában Sir Stamford Raffles, Jáva volt angol kormányzója, az ország egész területén, 'ahol valamelyest számottevő földjáradékot lehetett elérni' a fejedelem korlátlan földesúr. Mindenesetre úgy látszik, hogy elvileg a mohamedánok szögezték le azt, hogy 'földtulajdon nem létezik'.

A fentebb említett falvaknál megjegyzem még, hogy már Manunál szerepelnek; nála az egész szervezet ezen nyugszik: tízen vannak alárendelve egy magasabb adószedőnek, majd százan, majd ezren."

Majd ugyanebben az évben, A brit uralom Indiában című cikkében:³¹ "Ez a két körülmény — hogy a hinduk egyrészt, mint minden keleti nép, a nagy közmunkáknak, földművelésük és kereskedelmük fő feltételeinek gondját a központi kormányzatra bízták, másrészt hogy az ország területén szétszórtan éltek és kis központokba tömörültek a földművelő és a kézműves foglalatosság házi-jellegű egysége folytán — ...a legrégebb idők óta sajátos jellegű társadalmi rendszert hozott létre, az úgynevezett falurendszert, amely e kis egységek mindegyikének független szervezetet és különálló életet biztosított." Itt ugyanaz a Fifth Report-ból vett idézet következik, amelyet az Engelsnek írott levél is tartalmaz.

Végül A tőkében:³² "Azok az ősrégi, kicsiny indiai közösségek például, amelyek részben még tovább léteznek, a föld közösségi birtoklásán, a földmű-

³¹MEM 9. köt. 120—125. o.

³²A tőke I. könyv, MEM 23. köt. 335—336. o.

velés és a kézművesség közvetlen egyesülésén és a munka bizonyos szilárd megoszlásán nyugszanak, amely utóbbi új közösségek létesítése esetén adott tervül és sémául szolgál. E közösségek önmagával beérő termelési egészet alkotnak, melynek termelési területe száz és néhány ezer acre között váltakozik. A termékek fő tömegét a közösség közvetlen saját szükségletére termeli, nem mint árut; maga a termelés ezért független e munkának az indiai társadalom egészében árucseré által közvetített megosztásától. Csupán a termékek többlete változik át áruvá, részben megint először az állam kezében, amelyhez egy meghatározott mennyiség emberemlékezet óta odaáramlik mint természetbeni járadék. India különböző részein a közösség formái különbözők. A legegyszerűbb formában a község a földet közösen műveli és ennek termékeit elosztja tagjai között, míg a fonást, szövést stb. minden család házi mellékiparként űzi. Ez egyfajta munkával foglalatосkodó tömeg mellett ott található a 'főlakos', aki bíró, rendőr és adószedő egy személyben; a könyvelő, aki a földművelésre vonatkozó számvetést vezeti és minden erre vonatkozó dolgot katasztrál és regisztrál; egy harmadik hivatalnok, aki a bűnözőket üldözi, az idegen utazókat védelmezi és egyik faluból a másikba kíséri; a határőrsz, aki a község határait őrzi a szomszédos községekkel szemben; a vízfelügyelő, aki a közösségi tartályokból földművelési célokra a vizet szétosztja; a bráhma, aki a vallási kultusz funkcióit végzi; az iskolamester, aki a község gyermekeit a homokban írni és olvasni tanítja; a naptár-bráhma, aki mint csillagjós kijelöli a vetés és az aratás időpontját és megmondja a kedvező és kedvezőtlen órákat az összes különböző földművelő munkákra; egy kovács és egy ács, akik az összes földművesszerszámokat készítik és javítják; a fazekas, aki az összes edényeket készíti a falu számára; a borbély; a ruhamosó a ruhák tisztítására; az ezüstműves; itt-ott pedig a költő, aki egyes községekben az ezüstművest, másokban az iskolamestert helyettesíti. E tucatnyi személyt az egész község költségére tartják el. Ha a népesség megnő, akkor szűzföldön új községet telepítenek a régi mintájára. A község mechanizmusa a munka tervszerű megosztását mutatja, de a manufaktúraszerű megosztás lehetetlen, mert a piac a kovács, az ács stb. számára változatlan marad, legfeljebb, a falvak nagyságkülönbsége szerint, egy kovács, fazekas stb. helyett kettő vagy három van. A községi munka megosztását szabályozó törvény itt a természeti törvény rendíthetetlenségével hat, míg minden különös kézműves, pl. a kovács stb. hagyományos módon, de önállóan, és anélkül hogy műhelyében bármilyen tekintélyt elismerne, végzi a munkájához tartozó valamennyi műveletet. Ezeknek az önmagukkal beérő közösségeknek — amelyek magukat állandóan ugyanabban a formában termelik újra, és amelyek,

ha véletlenül szétrombolják őket, ugyanazon a helyen, ugyanazon a néven megint felépülnek — az egyszerű termelő organizmusa szolgáltatja a kulcsot az ázsiai társadalmak ama változhatatlanságának titkához, amellyel oly feltűnő ellentétben áll az ázsiai államok folytonos felbomlása, újjáalakulása és az uralkodók szüntelen változása. A társadalom gazdasági alapelemeinek szerkezetét nem érintik a politikai felhőrégió viharai."

A fenti idézetek közül a legkorábbi — az Engelshez írott levél — szemléletesen tükrözi a korabeli orientalisztika néhány fontos vitás kérdését. Ezek egyike az, hogy a falu testület volt-e, vagy köztársaság. A Fifth Report az előbbi, Wilks — Munroe nyomán — az utóbbi mellett foglalt állást. Marx ezen a helyen minden átmenet nélkül két különböző forrásból idéz ("Egy falu ... politikai szempontból testülethez vagy mezővároshoz hasonló" — Fifth Report; "Minden falu ... külön köztársaság" — Wilks).³³ Hogy a falu testület-e vagy köztársaság, az azért lényeges, mert érinti a szuverenitás és a földtulajdon kérdését is. Ha az utóbbi, akkor nemcsak gazdaságilag, hanem politikailag is független, ami kizárja az uralkodói földtulajdon meglétét, míg ellenkező esetben egy központi hatalom felsőbb földtulajdonosi joga alá rendelődik. A földtulajdon kérdésének vitás voltára Marx közvetlenül is utal. Az imént idézett, két különböző forrásból származó, egymás mellé állított mondatból, a dél-indiai föld-magántulajdon esetleges meglétére való utalásból, valamint a föld-magántulajdon hiánya muszlimok általi ázsiai bevezetésének fölvetéséből mindenesetre úgy tűnik, hogy Marx ekkor még nem döntötte el magában a kérdést. A Daily Tribune-ba írott cikkében már nincs szó köztársaságról, de egyértelmű állásfoglalás sincs a földtulajdon-viszonyokat illetően. Hogy ez továbbra sem volt lezárt kérdés Marx számára, az abból is látszik, hogy néhány évvel később a Grundrissében törzsi vagy közösségi tulajdonról, majd A tőke korábban idézett részletében állami tulajdonról beszél.

Marx mindegyik esetben tág teret szentelt az egalitárius tulajdonviszonyokon nyugvó, önellátó faluközösség leírásának. Megállapítható, hogy a faluközösség "hivatalnoki testülete" vagy "specialistái" listájának összeállításakor szintén két különböző forrásból, a Fifth Report-ból és Wilks könyvéből merített; nagyrészt Wilks listájára támaszkodott, de kiegészítéseket eszközölt a Fifth Report alapján.³⁴ Az eljárás jogosultsága vitatható,³⁵

³³Krader, i. m. 82—83. o.

³⁴Uo. 83. o. (jegyzet).

³⁵A kettő nem tekinthető egymás kiegészítésének: más-más földrajzi térségre koncentrálnak.

mindazonáltal érdekesebb kérdés az, hogy a faluközösség itt fölvázolt képe mennyire felel meg a valóságnak, illetve mennyire állta ki az idő és a kutatás próbáját.

Az újabb történeti kutatások fényt derítettek arra, hogy az indiai falusi társadalom -- s ezen belül a faluközösség -- jóval differenciáltabb, rétegzettebb volt az itt leírtaknál, s hogy ez a rétegzettség szoros kapcsolatban állt a kasztrendszerrel.³⁶ A kasztrendszer létezéséről Marx is tudott és említést is tett róla, de nem tulajdonított neki különösebb jelentőséget. Marx a falu igazi meghatározójának láthatólag a primitív gazdasági egalitarianizmust tartotta, annak ellenére, hogy tudott egy patriarchális típusú örökletes vezető rétegről. Kétségtelen azonban, hogy idevonatkozó ismereteink azóta nagymértékben bővültek. A faluközösségi parasztság felső rétegét az ún. khud-khást birtokosok alkották. A khud-khást birtokos szinte saját földjét művelő paraszt, szerszámai saját tulajdonát képezik, s a földre szilárd jogokat élvez: amíg fizeti az adót, addig nem távolítható el birtokáról. Földjét gyakran bérbe adja vagy bér munkásokat alkalmaz. A faluban gazdasági előnyöket (mentességek, előjogok a kommunális legelőre, falusi szolgák szolgálataira, elhagyott földekre stb.) és jelentős társadalmi státust élvez: részt vesz a faluközösség vezető testületében, amely az egyes parasztokra eső adóterhet meghatározza és jóváhagyja a falu közös költségeit. A falusi tisztségviselők "tizenkettes listájáról" a falufőnök ("főlakos") és a könyvelő, a rendőr ("harmadik hivatalnok"), az őr és családjaik tartoznak ide. Valamely falu khud-khást birtokosai általában ugyanahhoz a paraszti kaszthoz, sőt alkaszthoz vagy fraternitáshoz tartoztak.³⁷

A kasztrendszer konzerválta -- a földbőség ellenére is -- azt a föld nélküli mezőgazdasági népességet, amelybe az alsó kasztok tagjai tartoztak, s akik hagyományos foglalkozásuk mellett idénymunkák idején a mezőgazdasági tevékenység munkaerő-tartalékát alkották. A listán szereplők közül a kovács, az ács, a fazekas sorolható ide. Ezeket a falu közösen tartotta el, vagy

³⁶Lásd pl. Irfan Habib: The Agrarian System of Mughal India és uő: "Classifying Pre-Colonial India", in: T. S. Byres-Harbans Mukhia (eds): Feudalism and Non-European Societies, Frank Cass 1985, valamint Satish Chandra: "Some Aspects of Indian Village Society in Northern India during the 18th Century", Indian Historical Review 1974/1.

³⁷Megjegyzendő, hogy az indiai falunak két alaptípusa létezett. Az egyiknek az élén örökletes, befolyásos falufőnök állt. A faluközösség felső rétegét több vezető család alkotta, amelyek a falu alapítójától vagy legutóbbi meghódítójától származtatták magukat, és amelyek teljesen elkülönülő parcellákat birtokoltak és műveltek, bár ezeken belül lehetek társtulajdonosok, a joint-family hindu szokása szerint. A másik esetben az egész terület egy domináns kaszté, amely egy közös, valós vagy vélt alapítótól vagy hódítótól származtatja magát és testvériségbe tömörül. Az egész terület osztatlan birtoklása ebben az esetben is ritka, de vannak közös földek, valamint közös az adóért való felelősség is. Ebben a típusban is választhatnak főnököt.

úgy, hogy meghatározott részt kaptak a termésből, vagy pedig kis darab adómentes föld juttatásával. A par excellence föld nélküli népességet a megvetett legalacsonyabb, rituálisan tisztátalannak tekintett foglalkozást űző kasztok tagjai alkották, akik napszámosmunkából tartották fenn magukat. A listáról a ruhamosó említhető meg itt. Végül a falusi népesség elkülönülő rétegét alkották az ún. pái-khást birtokosok, azaz a más földjét művelők, akik ugyan nem tartoztak a fraternitáshoz, mégis rögzített jogokkal rendelkeztek. A falun kívül laktak, de annak földjét művelték. Nagyfokú mobilitás jellemezte őket; vándorlásaik során fontos szerepet játszottak a szűzföldek föltörésében, az elnéptelenedett falvak újrabetelepítésében. A domináns kaszthoz tartozók egy-egy falu meghódításakor gyakran telepítettek le ilyeneket birtokaik művelésére. A falu struktúrája tehát vertikális és horizontális tagolódást mutat: vertikálisan a domináns családok illetve bérlők és az alkalmazásukban álló falusi szolgák szerint, horizontálisan pedig kasztok szerint. A listán szereplő mintegy tizenkét "tiszttségviselő" csupán abban egyezik, hogy fizetségét mindegyik a faluközségről kapja; kaszti hovatarozásuk és társadalmi státusuk különböző. A tulajdonképpeni tiszttségviselők (falufőnök, könyvelő, rendőr, őr) a domináns kasztba tartoznak, míg a többiek más-más kasztba valók, de egyaránt szolgai státusúak. A faluközösségen belüli munkamegosztást e vonatkozásban tehát Marx helytelenül értelmezte. A faluközösség felső rétegét birtokos parasztok alkották, akik maguk a művelésben gyakran nem is vettek részt, míg a mezőgazdasági munka legnagyobb részét az alacsony és érinthetetlen kasztok, valamint a magasabb földművelői, de a falvak földbirtokos csoportjának részét nem képező vagy lesüllyedt kasztok végezték.³⁸ Campbell a Marx által is forgatott Modern India c. művében világosan leírta, hogy a domináns kasztok tagjai társtulajdonjogot élveztek, ami a többi lakos alávetésével párosult.³⁹

Az indiai rurális társadalom másik jellegzetes, a parasztságtól különálló, a fölött álló rétegét a zámíndárok alkották.⁴⁰ Mint fentebb már utaltunk rá, a zámíndári osztály nem a Mughal-kor terméke volt: a megelőző korszak

³⁸Alajev: "Tipologija indijszkoj obscsinú", NAA, 1972/4. Lásd Nikiforov, i. m. 391. o.

³⁹Louis Dumont: Homo Hierarchicus. Részletek: Gáthy Vera (vál.): Falvak és kasztok a változó Indiában. MTA Szociológiai Intézet, Fejlődéstanulmányok, Budapest 1985, 242. o.

⁴⁰Idevonatkozó irodalom pl. Muzaffar Alam: "The Zamindars and Mughal Power in the Deccan 1685–1712", Indian Economic and Social History Review, 1974/1; B. R. Grover: "Nature of Land Rights in India", IESHR, 1963; uő: "Nature of Dehat-i-taaluga (Zamindari Villages) and the Evolution of the Taaluqdari System during the Mughal Age", Irfan Habib: The Agrarian System of Mughal India, Asia Publishing House, é. n.; S. Nurul Hasan: "Zamindars under the Mughals", R. E. Freykenberg (ed.): Land Control and Social Structure in Indian History, Manohar, 1979.

földbirtokos osztálya élt tovább új név alatt a muszlim korszakban, jóllehet bizonyos fokig alávetetten, adózásra kötelezetten. A zámindari jog nem jelentett tulajdonosi jogot a földek fölött — hiszen együtt létezett más, ugyanarra a földre vonatkozó jogokkal és követelésekkel —, jogcímet jelentett viszont a föld termésében való részesedésre. Maga a zámindari jog azonban a magántulajdon minden ismervét magán viselte: örökletes, adható-vehető, fölosztható, bérbe adható volt. A zámindár járandósága az állami földjáradéktól különböző, azon fölüli követelés volt. A legkülönbözőbb nagyságrendű földhöz való jogok tartoztak ide, a néhány falu fölött rendelkező birtokostól az autonóm területek fölött uralkodó, rádza címet viselő fejedelmekig, akik a már említett módon tagozódtak be a Mughal birodalomba. A zámindari jog is szoros kapcsolatban állt a kaszttal: egy-egy terület zámindárjai ugyanahhoz a kaszthoz tartoztak. Létrejöttében és megőrzésében döntő szerepet játszott a katonai fölény. A zámindárok fegyveres erejét saját kasztjuk tagjai alkották. Egy kaszt vagy nemzetség alávetette valamely terület parasztjait, majd újabb nemzetség érkezett és vált dominánssá, és így tovább, mígnem ez a dominancia egy bizonyos ponton zámindari joggá kristályosodott.

Az újonnan érkező és domináns pozícióra szert tevő nemzetségekről/kasztokról általában elmondható, hogy a már meglévő, földre vonatkozó paraszti, bérlői stb. jogokat nem szüntették meg, csak e jogok birtokosait a maguk javára adófizetésre kötelezve redukálták őket. A rádza hatalma ugyanezen az elven alapult, csak tőle nagyságrendileg különbözött: a rokonsági csoport feje fölosztotta a meghódított területet a nemzetségéhez tartozó előkelők között, de a helyben talált földműveseket, kisebb zámindárokat nem fosztotta meg földjüktől. A rádza csak egy volt a rurális hierarchiában, aki jogot formált a föld termésére, és, jóllehet nagyobb hatalommal rendelkezett, részesedésének elve ugyanaz volt, mint a többieké. A rádzsát sem lehet tehát nyugati értelemben a föld tulajdonosának nevezni. A föld termése közös tulajdona volt a rurális társadalom minden rétegének a rádzsától a zámindáronkon, a parasztbirtokosokon, a bérlőkön keresztül a falusi szolgákig. Egyik sem volt abszolút tulajdonos inkább, mint a másik, de mindegyiknek megvolt a maga meghatározott és tartós érdeke. A földhöz való jogot két alapelv határozta meg: aki a földet először föltörte és művelésbe vonta, elsődleges jogcímet formálhatott rá, ami a terményben való részesedésben jutott kifejezésre. Másrészt aki az adott területet meghódította, jogot formálhatott a termésre, illetve annak egy a szokásjog által meghatározott részére. A tulajdon római jogi fogalma így soha nem vált uralkodóvá Indiában. Abszolút tulajdonjog sem egyéni, sem közösségi formában nem alakult ki; ehelyett számos egy-

másra rakódó, a szokásjog bonyolult rendszere által szabályozott relatív jog létezett.⁴¹ Egy adott földdarab tehát nem tartozott kizárólagosan egyetlen személyhez vagy testülethez, hanem különböző funkciókhoz tapadó különböző jogok tárgyát képezte, amely a termésből való részesedésben vagy a földműves által fizetett valamilyen illetékben jutott kifejezésre. A király részesedése nem a rend fönntartásáért járó valamiféle fizetség volt, hanem minden földre kiterjedő, de mindig az adó összegére korlátozódó általános jogot testesített meg. Az egymást kiegészítő jogok rendkívül összetett rendszert alkottak, amelyben a király és a földműves közé a "közvetítők" olykor hosszú láncának egymás fölé rendeződő, egymástól függő, részleteiket tekintve változó jogai ékelődtek. "Röviden tehát, a kasztrendszer szöges ellentétben áll azzal, amit mi földtulajdonnak nevezünk... Előre sejteni lehetett, hogy a föld, amely általában a komplex tradicionális társadalmakban kardinális jelentőségű, és szoros összefüggésben áll a politikai hatalommal, a kasztrendszerben nem fog egyetlen személyhez vagy funkcióhoz tapadni, hanem sokkal inkább a rendszerben foglalt funkciók összességéhez. Mivel a szokásjogot a gyakorlat alakítja, ezek a jogok töredékesek és kölcsönösen kiegészítő jellegűek. Kétségtől lesz egy, a többi fölé emelkedő jog, amely azonban alárendelődik az értékeknek, így saját funkciójának is. /.../ Így a 'jogok' elaprózódása és bizonytalansága miatt a kasztrendszerben csökken annak fontossága, amit mi a föld elsajátításának tulajdonítunk."⁴²

A falvak önellátására és elszigeteltségére vonatkozó tétel sem tekinthető abszolút érvényűnek. Éppen a kasztrendszer volt az, aminek révén a falvak lakói egy magasabb egységbe integrálódtak. A kasztok ugyanis egy-egy nagyobb — rendszerint a politikai egységgel megegyező — területre kiterjedő szervezetet alkottak, amelynek egyes tagjai vagy csoportjai elszórtan éltek a falvakban, s amelyek között az ideológiai kapcsolatot a közös származás valós vagy fiktív igénye, a tényleges kapcsolatot pedig a kommenzalitás és a kaszt-endogámia biztosította. A kasztok mindegyikét általában egy-egy hagyományos öröklődő foglalkozás jellemezte, ami szükségszerűen alakította ki a munkamegosztás kasztok közötti rendszerét, nemcsak a falvakon belül, hanem a falvak között is. A Wilks vagy a Marx által felsoroltnál jóval több foglalkozás létezett, közöttük számos olyan is, amelynek a művelői több falut, esetleg nagyobb területet el tudtak látni munkájuk termékeivel (pl. aranyműves). Így a falvakban élő kézművesek száma igen változó volt, a 12-es szám

⁴¹W. C. Neale: Economic Change in Rural India: Land Tenure and Reform in Uttar Pradesh, New Haven 1962, 19. o.

⁴²Dumont, i. m. 242. o.

inkább csak fiktív, s változott az is, hogy egy-egy faluban milyen kézművesek éltek. A több falut ellátó kézművesek termékei, a vándorkereskedők vagy a mezőgazdasági népességhez nem tartozó, de a falvakban élő kereskedők áruit a helyi piacokon cseréltek gazdát. Ezek a piacok rendszerint átkelőhelyek, utak kereszteződése közelében fekvő falvakban, vagy egy-egy terület domináns kasztja központjában alakultak ki. A magasabb szinten történő integrálódást segítette elő az adórendszer is, amely az adószedés funkcióját minden szinten a domináns kaszt vezetőjének a kezébe helyezte. Fontos egységesítő tényezőt jelentett továbbá a kasztok közötti hipergámiás házassági kapcsolatok egész Észak-Indiára kiterjedő bonyolult, extenzív jellegű rendszere.⁴³

Megállapítható, hogy az iszlám uralom alatt is tovább élő hagyományos indiai társadalmi-politikai szervezet legfontosabb és mindenre kiterjedő rendező elve a rokonsági szervezet, illetve az ezen alapuló kasztrendszer volt. Az iszlám előtti tradicionális indiai államban a rokoni szervezet még nem adta át a helyét a területiális alapon szerveződő államnak. A politikai struktúra — a terület elosztása, a főnökök választása, a státus-hierarchia, a katonai kontingensek megszervezése — egyaránt a rokonságon és a genealógián alapult. A politikai hatalmat nagyfokú megosztottság jellemezte: a főnök általában csak első volt az egyenlők között; az alárendelt vezetők függetlenül kormányoztak. Az eredeti, a tradicionális keretben a rokonságon kívül nemigen volt politikai hatalom. A Mughal állam ezzel szemben jellegzetesen területiális állam, amelyben a hatalom és a vagyon elosztása nem a rokonsági vonalak mentén szerveződik; helyette specializált intézmények — bírósági rendszer, bürokrácia, állandó hadsereg, területi adminisztráció — biztosítják a kohéziót.⁴⁴ Az indiai társadalom tovább élő rokonsági mechanizmusát a területiális Mughal állam fölhasználta, illetve a centralizáció megerősödésének időszakában lerombolni igyekezett oly módon, hogy megpróbálta kiiktatni a közvetlen termelő és az állam közötti "közvetítőket", s a falvak élére saját embereit állította. Ez azokban csak ritka kivételként sikerülhetett; a rokonsági csoportok csak a brit uralom alatt szűntek meg mint a helyi kormányzás fontos szervei, az ideológiai ideáltitást azonban még ez sem tudta fölszámolni.

Összegezve, az ázsiai termelési mód szigorú, ideáltipikus értelmezésének Indiára való alkalmazását — tekintettel különösen az újabb kutatások eredményeire — alapvetően a következők miatt tartjuk problematikusnak. Az elmélet ideáltipikus változata szerint az ázsiai társadalom két ellentétes pólu-

⁴³Richard G. Fox: Kin, Clan, Raja and Rule, University of California Press 1971.

⁴⁴Uo. 150. és 157. o.

sát, két alapvető alkotóelemét egyfelől a despotikus hatalom, másfelől a falurendszer alkotja. A despotikus hatalom leírása azonban az állam közmunkákban játszott szerepét illetően — mint azt többször, többek vitatták⁴⁵ — nem mindenben felel meg a valóságnak; a faluközösségekről fölvázolt kép, mint láttuk, úgyszintén problematikus. A kora újkori Indiában a despotikus állam "felül" az iszlám hódítás nyomán jött létre, a falusi társadalom "alul" pedig autotochton fejlődés eredményeképpen; s mivel így a két struktúra eredendően különbözött egymástól, egyetlen elméleti konstrukcióba való összekapcsolásuk kérdések sorát veti föl. Hangsúlyoznunk kell továbbá, hogy az indiai társadalomról itt elmondottak időben és térben egyaránt korlátozott érvénnyel bírnak: a középkori, kora újkori (IX—XVII. század) Észak-Indiára vonatkoznak. Az ókori és a klasszikus kori India történetének tendenciái lényeges vonatkozásokban különböznek a későbbi korszakéitól, s hogy vajon végül is a hasonlóságok vagy a különbségek vannak-e túlsúlyban, azt a további kutatások feladata eldönteni. Észak- és Dél-India gazdasági-társadalmi fejlődése szintén már az ókortól kezdve lényeges, de ugyancsak kellőképpen nem tisztázott eltéréseket mutat: a két régió régészeti és írott forrásokra alapozott szinkronisztikus vizsgálata csak századunkban kezdődött el, és még napjainkban is tart. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a dél-indiai források nem terjeszthetők ki minden további nélkül Észak-Indiára, mint ahogy az északi források sem érvényesek a Déltre.⁴⁶ Vonatkozik ez természetesen a Marx által fölhasznált irodalomra is: a dél-indiai viszonyokat leíró Munroe és Wilks műveire éppúgy, mint Campbelléire, aki Észak-Indiát ismerte. India történetének tudományos igényű földolgozása a XIX. század közepén jószerevével épphogy megkezdődött, megbízható forrás- és kommentárkiadások pedig csak a század második felétől jelentek meg.⁴⁷ Amire azonban a filozófiai általánosításnak már a XVIII—XIX. században is nagyobb tekintettel kellett volna lennie, az a források érvényességének időbeli és térbeli említett korlátozottsága. A földrajzilag az egész indiai szubkontinensre és időben India szinte egész történetére kiterjesztett filozófiai India-kép annak az optikai csalódásnak esett áldozatul, hogy kisszámú és esetleges forrásanyagát abszolút érvényűnek vette.

⁴⁵P1. Irfan Habib: "Classifying Pre-Colonial India"; Puskás Ildikó: "Az ókori India és az ázsiai termelési mód", MTA II. Osztályának Közleményei 1975.

⁴⁶Puskás, i. m. 145. o.

⁴⁷Uo.

SUMMARY

Zsuzsanna Renner: India and the Theory of the Asiatic Mode of Production

Oriental society, as it is depicted in Marx's relevant writings, is organized on two levels: despotic power 'above' and village communities 'below'. When dealing with the East, Marx's interest originally focused on the great empires of his age; also, the great majority of his sources concerned the modern and premodern history of these empires, particularly that of India. Thus, as premodern Indian history had a decisive role in the formation of the theory to be called "the Asiatic mode of production", it is worth while studying it more closely. Premodern Indian state was organized on two levels, the one being the centralized structure of the Mughal empire, the other the underlying rural society, that is, traditional Hindu society. However, the two levels were essentially of different nature, as the former emerged through conquest and bore the typical features of territorial states, more specifically of the late Muslim states, while the latter evolved through indigenous development and preserved its kinship-based structure all through the Muslim rule. Therefore, to com-

bine the two levels in one theoretical framework seems to be problematic. Moreover, the 19th century image of both levels has been considerably changed by recent historical research. The role of the centralized state in public works has been disproved, while Indian rural society has proved to be much more differentiated than Marx or the British orientalist, whom he drew on, supposed it to be. Also, the connection of this stratification as well as political organization and land rights to the kinship-based caste system — a crucially important feature of Indian society much neglected by Marx — is being revealed. Finally, it is also to be remembered that Indian history shows different trends in time and space, that is, in antiquity, in the classical and in the premodern age, and also in the North and the South, therefore, at the present stage of research, there is no general theory including that of the Asiatic mode of production that could be extended to the whole geographical and temporal range of Indian history.

AZ INDIAI BUDDHISTA LOGIKA RÖVID ÁTTEKINTÉSE

Fehér Judit

Roppant nehéz föladat belevágni a buddhista logika rövid, általános ismertetésébe, hiszen igen terjedelmes irodalma van, s magyar nyelven a buddhizmus e tudományterületéről eddig még egyetlen írás sem szólt. E dolgozat keretei nem engedik meg például, hogy kitérjek a buddhista logika (elmélet) és a buddhista hit (gyakorlat) bonyolult kapcsolataira, sőt a vizsgálat alá vont témakörök sem merítik ki a buddhista logika összes tárgyát. A következőkben tehát a leglényegesebb részterületek rövid ismertetésével próbálkozom, s összehasonlítóként elsődlegesen az arisztotelészi formális logika eredményeivel vetem össze ezeket.

A dolgozatban a logika, episztemológia (ismeretelmélet) kifejezéseket fölcserélhetőként használom, mivel a buddhista logikai irodalom nem esik egybe a legtöbb európai logika vizsgálódási területével. A buddhista logika az emberi műveltség sokkal nagyobb terét öleli föl; nemcsak a gondolkodás általános szerkezeti formáinak, a fogalmak, ítéletek, következtetések alkotásának szabályaival foglalkozik, hanem behatóan vizsgálja az észlelést mint a megismerés elsődleges forrását, s az objektív valóság realitását is. Ezenkívül megismerésünk megbízhatóságát is tárgyalja, s a nyilvános vitatkozás művészete is szerves része. Mindezért a buddhista rendszert nevezhetjük ismeretelméleti logikának is. Maguk a buddhisták ezt a tudományágat a logikai érvek tudományának (szanszkrit: hétu-vidjá), a helyes megismerés forrásai tanának (pramána-vidjá) vagy egyszerűen a helyes megismerés vizsgálatának nevezik.

A buddhista logika klasszikus periódusa Dignága (Kr. e. V. sz.) és Dharmakírti (Kr. e. VII. sz.) mesterek működésével kezdődött Indiában. Dignága előtt a brahmanikus njája iskolának már rendszerbe foglalt logikája volt, s több őt megelőző buddhista tudós is foglalkozott rendszertelenül logikai kérdésekkel. A buddhisták között Dignága volt az első, aki iskolát alapítva a logika rendszeres kifejtését adta, s a buddhista logika legnagyobb alakja, Dharmakírti az ő eredményeire támaszkodva alakította ki elméletét. Mindket-

ten megreformálva használták föl a naiv realizmuson alapuló njája formális logika elemeit és a korábbi buddhista mesterek gondolatait. A buddhista ismeretelméleti logikát a realista njája formális logikával szemben nevezhetjük kritikai idealista rendszernek is.

A buddhista ismeretelmélet az emberi tapasztaláson alapuló tudomány, amely a helyes ismeretet az értelmes cselekvés egyedüli alapjaként vizsgálja. Hangsúlyt fektet az ismeret alkalmazhatóságára, hiszen számára a helyes ismeret nem más, mint a célirányos, sikeres emberi cselekvés kiindulópontja. Persze mindez nem jelenti azt, hogy a buddhista logika realista. A buddhisták számára kétféle valóság létezik, a közvetlen, jelenvaló (abszolút), és a gondolt, a közvetett. Míg a tiszta valóság állandóan változó, egymásra következő pont-pillanatokból áll, addig a közvetett valóság a képzelet, a fogalmi gondolkodás építménye, tele állandóságba rögzítő fogalmakkal, viszonyokkal, Idővel, Térrel. Mégis a logika tudományának használhatósága, megalapozottsága abban áll, hogy a közvetett a közvetlenre épül, a kettő között, ha nem is megfelelés, de valamiféle kapcsolat fönnáll. A helyes következtetés pl. az abszolút valóság szempontjából illúziónak számít; helyes, de csak közvetve.

A kétféle valóságnak megfelelően, a buddhisták szerint a megismerésnek két (és csak két) forrása van: a közvetlen, tiszta érzékelés és a közvetett fogalmi gondolkodás. A tiszta érzékelés tárgya az abszolút valóság-pillanat, a közvetlenül érzékelt egyedi tárgy, amely egyediségénél fogva nem hasonlítható semmiféle más tárgyhoz. Az abszolút valóság ezért megnevezhetetlen, ki-mondhatatlan.

A megismerés e két forrása a fenoménvilágot tekintve az észlelés (prat-jaksa) és a következtetés (anumána). Az észlelés a valóság "saját jegyű" elemeire (szvalaksana), a következtetés pedig a fogalomvilág "általános jegyű elemeire" (szamánjalaksana) irányul. Az (empirikus) észlelés mindig kép- és fogalomalkotással járó folyamat, mégis közvetlennek nevezhető, mivel tiszta, közvetlen érzékeléssel kezdődik. Az észlelésbeli tiszta érzékelés pillanata tehát a megismerésnek egy transzcendentális eleme; ez az az első pillanat, amikor az észlelésnek még nincs meg a szóval megjelölt tárgy tartalma, az érzékelt tárgy még meghatározhatatlan, kvalifikációtól mentes. A tiszta érzékelést minden esetben kép- majd fogalomalkotás követi, azaz az emberi agy az érzékelt tárgyról képet formál, s a képet, amelyet fogalomban rögzít, azonosítja az érzékelttel. Ez az azonosítás pl. az "ez egy tehén", "ez füst" típusú perceptív ítéletekben fejezhető ki, ahol az "ez" elem a nyelvileg kifejezhetetlen, tisztán érzékelt jelenségre utal, a "tehén",

"füst" tagok pedig a szóval megjelölt általános fogalmaknak felelnek meg. A buddhisták szerint a perceptív ítélet a gondolkodás alapvető formája, s mindenféle ítéletet perceptív ill. tkp. ítéletre lehet visszavezetni. Az "ítélet"-nek fordított szanszkrit terminus (adhjavaszája) pontosabban döntést jelent, mivel döntenünk kell két dolog azonosítására vonatkozóan. A perceptív ítélet tehát a fogalmi gondolkodás origója, amelynek legfőbb jellemzője a nyelvhasználat, a szóval való jelölés. A buddhista logikának ez az elmélete nem különbözik az európaiaktól, hiszen mindkettő kiemeli a nyelv szerepét, valamint a fogalmak és szavak keletkezésének kölcsönhatásos viszonyát.

A buddhisták szerint a fogalmi ill. elvont gondolkodás, amely csupán a szóban kifejezhető gondolatot képes megragadni, nem tudja visszaadni a tiszta érzékelés nyelvileg kifejezhetetlen tartalmát. Ebből következik, hogy a perceptív ítéletben a predikátum mindig egy fogalom, egy szóval kifejezhető elem (pl. "tehén", "füst"), a szubjektum pedig a kifejezhetetlen, tisztán érzékelt tárgy, s általában az "ez", "itt" szavak utalnak rá. (Az "ez", "itt" a közvetlen jelenvalóságot hangsúlyozzák.) Az igazi, elsődleges alany a közvetlen, abszolút valóság, s "a hegyen tűz van", "a fazék mulandó" stb. típusú ítéletek alanya csupán másodlagos. Minden alany "őseredetileg" állítvány, sokféle predikátuma az egyetlen, végső alannak.

A fentiekből nyilvánvaló, hogy az ítélet definíciója a buddhista és az európai logikában különbözik. Az európai logikusok többsége az ítéletet két vagy több fogalom összekapcsolása révén történt állításnak határozza meg. Ezzel szemben a buddhista ítéletek eredője a perceptív, tkp. ítélet, amely csak egy fogalomból és a szóval megjelölhetetlen tisztán érzékeltből áll (pl. "Ez füst"). A tisztán érzékeltre utaló "ez" szó akár el is hagyható, ami pl. a gyermeknyelvben megfigyelhető.

A buddhista ítéletek másik csoportját a közvetett, következtetési ítéletek, azaz a következtetések alkotják, amelyeknek két fajtáját különböztetik meg: tkp. következtetések (szvártha-anumána, saját magunk számára való következtetés) és szillogizmusok (parārtha-anumána, mások számára való következtetés). Minden következtetés közvetett megismerés, mivel egy dolog érzékelhető tulajdonságából egy rejtett, nem érzékelt tulajdonságra következtetünk. Ezt az érzékelhető tulajdonságot a buddhisták alapnak, érvnek vagy jegynek (hétu, linga) nevezik, s három követelménynek kell megfelelni ahhoz, hogy a következtetés logikailag érvényesnek számítsa. Az érv érvényességének három föltétele a következő:

1. az érv terjedelmének benne kell lenni az alanyban, azaz az alany tulajdonságai közt biztosan szerepelnie kell;
2. az érv terjedelmének benne kell lenni az állítmányban;
3. az állítmány tulajdonságával ellentétes tulajdonság terjedelmébe az érv-tulajdonság terjedelmének egyetlen eleme sem tartozhat bele.

Egy dolog látható tulajdonságából azért következtethetünk egy másik rejtetre, mert a kettő között "áthatás" (vjápti) áll fönn. Ilyen "áthatás" csak akkor lehetséges, ha a két elem között okozati kapcsolat vagy valamiféle azonosság van. A tkp. következtetésben, ahogy említettem, két fogalom és a tisztán érzékelt összekapcsolása történik. Mondhatjuk úgy is, hogy x tárgyat két tulajdonságán, szimbólumán át (A, B) ismerjük meg, ahol A és B között okozatiság vagy "azonosság" áll fönn. Mivel mind az A, mind a B elemnek ugyanaz az x elem a szubsztrátuma, s ez a közös szubsztrátum az elsődleges, meghatározhatatlan alany, ezért az x elemet el is lehet hagyni. Így a következtetés formailag két tagból is állhat.

Következtetési ítélet, tkp. következtetés:

(Ezen a helyen) tűz van, mert (ezen a helyen) füst van.

x A x B
A, B = két fogalom, A a predikátum, B az érv

x = elsődleges alany, közös, ezért elhagyható

Az előbbi következtetés visszavezethető perceptív, közvetlen ítéletekre:

(Ezen a helyen) tűz (van).

(Ezen a helyen) füst (van).

A következtetésben az elsődleges alanyt helyettesítheti a másodlagos, logikai alany. Pl.: "A hegyen tűz van, mert füst van." A logikai alany valójában az elsődleges alany egy tulajdonsága. A buddhista elsődleges alany az arisztotelészi ontológia első szubsztanciájának, a magábanvaló alanynak felel meg, amely sohasem lehet állítmány. Ezzel szemben a logikai következtetés alanya (pl. "hegy") az arisztotelészi alsó fogalommal egyenlő. A buddhista következtetés második tagja a logikai állítmány vagy logikai konklúzió ("tűz van"). Ez Arisztotelész következtetéseiben a felső fogalom. A konklúzió a logikai alany egy tulajdonsága, amelyet a következtetés révén ismerünk meg. A következtetésben ez a tulajdonság kifejezhető főnévvel is, ám valójában ez az alany egy tulajdonsága ("a hegy tüzes"), s az alannal együtt ez a következtetés útján, tehát közvetett módon tudatosított x tárgy. ("Ez egy tüzes hegy, mert ez egy füstös hegy.") A buddhista következtetés harmadik tagja,

az alap, érv vagy jegy Arisztotelész középfogalmával esik egybe. A következtetés formulája: S - P, mert M.

Míg a következtetés mindig az általánosra irányul, addig az észlelésnek a tárgya mindig egyedi. Pontosabban az észlelési és következtetési tevékenység mozgásiránya ellentétes. Az észlelési folyamat az egyedi tárgy (x) megragadásával kezdődik, s az általános fogalom (pl. B; füst) megteremtésével végződik. A következtetés az általánosból, a fogalomból (pl. A benne B; tűz benne füst) kiindulva hozza létre, azaz elképzei az egyedit (x). A megismerés tehát az észlelés és következtetés szintézise, oda-vissza ható folyamat. A buddhista következtetés definíciója különbözik az európaiótól, hiszen a buddhista logikusok a következtetés lényegét nem abban határozzák meg, hogy benne egy vagy több ítéletből egy új ítéletet vezetünk le. A buddhisták számára a következtetés a valóság egy nem érzékelt pont-pillanatának a megismerési módszerét jelenti, amikor is egy érzékelhető tulajdonság, jegy segítségével egy rejtett dolgot ismerünk meg.

A következtetések másik csoportját a szillogizmusok alkotják. A szillogizmus a szanszkrit parārtha-anumāna azaz a "mások számára való következtetés" fordítása, amely szembeállítható a korábbiakban tárgyalt tkp. következtetéssel, azaz a "saját magunk számára való következtetés"-sel. A buddhista logikusok kiemelik, hogy a szillogizmus nem a megismerés igazi forrása, s csak metaforikus értelemben nevezik következtetésnek. A propozíciókból álló szillogizmussal saját következtetésünket, kész ismeretünket közöljük másokkal. A szillogizmus a hallgató agyában következtetési folyamatot eredményez, ezért közvetve ez is nevezhető következtetésnek. A buddhista szillogizmus definíciója: a szillogizmus propozíciókkal közvetíti mások számára a logikai érv (főnt említett) három aspektusát. Ez azt jelenti, hogy a szillogizmusforma mások számára nyilvánvalóvá teszi, hogy az érv érvényességének három föltétele adott. A szillogizmusban használt alsó, felső és középfogalmak megjelenési sorrendje eltér a tkp. következtetésbeliekétől. Ebben a tényben rejlik a tkp. következtetés és a szillogizmus lényegi különbsége. A tkp. következtetés saját gondolkodási folyamatunknak felel meg, amikor is egy tényről reflexszerűen következtetünk egy másik tényre, az érv spontán adja magát. Az érv és az állítmány egyetemes, szükségszerű kapcsolata (az arisztotelészi szillogizmus föltétele) a tudatunk mélyén bújlik meg, s csak kellő figyelem-összpontosítással jön felszínre. Ezzel szemben a szillogizmus az egyetemes ítélettel indít, majd az egyedi tényt levezeti az általánosból:

tkp. következtetés: A hegyen tűz van, 1. alsó fog.
mert füst van. 2. felső fog.
(Mint pl. a konyhában.) 3. érv

szillogizmus: Bárhol, ahol füst van, tűz van. Mint pl. a konyhában.
És (ilyen) füst van a hegyen.

A buddhista szillogizmus premisszáinak sorrendje tehát az arisztotelészi I. alakzathoz hasonlít. Azaz:

<u>arisztotelészi I. alakzat</u>	<u>Buddh. szillogizmus</u>
<u>MP</u>	<u>MP</u>
<u>SM</u>	<u>SM + SP</u>
<u>SP</u>	

A buddhista logikusok között sok vitára adott alkalmat az a kérdés, hogy a szillogizmus hány ill. milyen részekből áll. Míg az arisztotelészi szillogizmus legalább három propozíció sorozata, a buddhista szillogizmus valójában csak két propozícióból tevődik össze. Legalábbis ez a legelterjedtebb nézet, mivel a buddhisták szerint mindenféle következtetésnek az a célja, hogy egy rejtett tényt ismerjen meg egy érzékelhető jegye alapján. Ezért az egyik propozíció az általános főtétel, amely a két fogalom között megteremti a szükségszerű kapcsolatot, a másik pedig az altétel, amelyben a főtételben kifejezett általános szabályt alkalmazzuk az egyedi esetre. Így a buddhista tézis, vagyis az applikáció és a konklúzió nem különálló tagjai a szillogizmusnak. A konklúzió nem lehet a szillogizmus valódi harmadik tagja, hiszen az altétel ismeretében már nyilvánvalóvá válik a konklúzió, s ezért fölösleges megismételni. A szillogizmus valódi tagjai megegyeznek a tkp. következtetés logikai érvének három aspektusával, csupán megjelenési sorrendjük más:

1. a) az érv terjedelme benne van az állítmányban,
főtétel b) s ugyanakkor az állítmánnyal ellentétesbe az érv terjedelmének egyetlen eleme sem tartozik;
- altétel, 2. az érv terjedelme maradéktalanul benne van az alany-
applikáció ban.

A szillogizmus tartalmát tekintve, azaz aszerint, hogy a két fogalom (felső, alsó) között milyen kapcsolat áll fenn, megkülönböztetnek oksági és analitikus (azonos referenciájú) következtetéseket. Azt tartják, hogy mindenféle érvelés két alapelvre, az azonosság vagy az okság elvére épül, mivel két fo-

galom között csakis valamiféle azonosság vagy okozatiság (kölcsonös függés, meghatározottság) lehet. Az "azonosság" itt nem két fogalom logikai azonosságát jelenti, hanem arra az azonos valóság-darabra utal, amely két különböző fogalom egyazon objektív-alapjául szolgál (pl.: "Minden tehén állat"). Amikor két fogalom között okozati kapcsolat áll fönn, akkor az objektív valóság-alap kettős, de ezek kölcsonös függésben vannak (pl.: "Bárhol, ahol füst van, tűz van").

A buddhista logikában csak kétféle szillogisztikus alakzatot különböztetnek meg, s csupán két egyetemes érvényű következtetési módozatot ismernek el, Arisztotelész a kategorikus szillogizmusokat a középfogalom elhelyezkedésének megfelelően négyféle alakzatba rendezte, s 19 egyetemes érvényű módozatot vett föl rendszerébe. Ezek közül a buddhista logikában már eleve nem szerepelhet a III. és IV. alakzat, azaz a részleges ítélettel záródó szillogizmus-forma, mivel ezek a következtetések érvényességének azt a buddhista szabályát hágják át, hogy az érv terjedelmének maradéktalanul benne kell lennie az alanyében. (Ezek a következtetések különben Arisztotelésznél is csak redukcióval érvényesek.) Ugyanezen okból a buddhisták nem foglalkoznak az arisztotelészi I. és II. alakzat 3. és 4. módozataival, hiszen ezek szintén részleges konklúziót adnak. A II. alakzat 2. következtetési módozata a buddhisták számára logikai hibát jelent, mivel a középfogalom nem lehet a főtétel állítmánya. Azt a tagadást, amely az I. alakzat 2. módozatában (Cela-rent) szerepel, a buddhisták teljesen külön tárgyalják, s csupán nyelvészetinek tartják. Szerintük ezeket a módozatokat nem kell fölvenni, mivel a tagadó ítéletben is állító konklúzió rejlik:

<u>Egyetemes állító</u>	—	<u>Tagadó</u>
Minden, ami készített, mulandó	—	Egy készített dolog sem örök
A fazék készített		A fazék készített
A fazék <u>mulandó</u>		A fazék <u>nem örök</u>

(A "mulandó" és a "nem örök" kifejezések csupán nyelvészetileg különböznek.)

A buddhista logika tehát csak az arisztotelészi II. alakzat 1. következtetési módozatát (Cesare) s az I. alakzat 1. módozatát (Barbara) fogadja el, amelyek mind az oksági, mind az analitikus következtetések esetében használhatók. Ugyanaz a tény e két különböző módon fejezhető ki, aszerint hogy a megegyezés vagy a különbözőség módszerét alkalmazzuk. A megegyezés és a különbözőség az ellentmondás törvényének egy aspektusa, s mindenféle ítélet

megalkotásának egyetemes módszere. Minden logikai érvek két aspektusa van. Egy ítéletben támaszkodhatunk azokra a különböző esetekre, amelyekben ugyanaz a jelenség megfigyelhető, ám ugyanakkor összehasonlíthatunk olyan eseteket is, amelyekben az illető jelenség nem tapasztalható. A buddhisták hangsúlyozzák, hogy a megegyezés és különbözőség nem kettő, hanem egy kevert módszer, s a logikai érv is valójában csak egy. Ezért a következtetésben vagy a logikai érv pozitív aspektusát alkalmazzuk, s a negatív implikálódik, vagy a negatív aspektushoz folyamodunk, és a pozitív marad kifejezetlen. A megegyezés és különbözőség egy általános gondolkodási módszer, s kölcsönös implikáltságuk miatt a következtetésben elegendő csupán az egyik oldalt kifejezni. (Pl.: az "ez tűz" perceptív ítélet esetében nemcsak úgy ismerjük meg a tárgyat, mint ami megegyezik minden más "tűz"-zel, hanem, mint ami különbözik minden "nem-tűz"-től is; a negatív aspektus csupán formailag nem nyert kifejezést.) Mint látjuk, a buddhista logikusok a harmadik kizárásának elvét is alkalmazzák, abban az értelemben, hogy számukra az "egész halmazának" csupán két "részhalmaza" jöhet szóba, A és nem-A; harmadik alternatíva nem létezik. Ez a szemlélet a kettős tagadás törvényét is magában rejti, hiszen ha "A nem nem-A", akkor "nem-A nem A".

A megegyezés módszere:

I.

- MP Minden, ami készített, mulandó, mint pl. a fazék.
SM A beszédhangok készíttetek.
SP (A beszédhangok mulandók.) Analitikus szillogizmus
 Ahol füst van, tűz van, mint pl. a konyhában.
 A hegyen füst van.
 (A hegyen tűz van.) Oksági szillogizmus

A különbözőség módszere, kontrapozíció:

II.

- PM Minden, ami nem-mulandó, nem készített.
SM (De) a beszédhangok készíttetek.
SP (A beszédhangok mulandók.) Analitikus szillogizmus
 Ahol nincs tűz, ott nincs füst.
 (De) a hegyen füst van.
 (A hegyen tűz van.) Oksági szillogizmus

A föntiekből látható, hogy az arisztotelészi "Cesare" módozat nem esik teljesen egybe a buddhista kontrapozíciós szillogizmussal, hiszen a különbözőzés módszerét alkalmazó főtétele után állító konklúzióhoz jutunk. (Mégis a zártétel annyiban tagadónak tekinthető, hogy pl.: "a beszédhangok mulandók" konklúzió implikálja, hogy "nem nem-mulandók".) E kétféle buddhista szillogisztikus alakzat/módozat leggyakrabban az európai hipotetikus szillogizmus két módozatának felel meg, ami legtisztábban az oksági szillogizmusokban látható. A szanszkrit nyelvű oksági szillogizmusok alárendelő kötőszava (jatra jatra), amely eredetileg "ahol"-t jelent, fordítható "ha" föltételes kötőszóként is, s így formailag is a hipotetikus szillogizmusoknak felelnek meg. Amikor állító főtételell ill. a megegyezés módszerével vannak az ítéletek levezetve, akkor a következtetés a föltételes szillogizmus állító (modus ponens) módozatával egyezik meg. Ha viszont a kontrapozíció elvét alkalmazzuk a főtételellben, akkor a föltételes szillogizmus tagadó (modus tollens) módozatát kapjuk. A modus ponens-t ill. a modus tollens-t a buddhisták egyazon szillogizmus kétféle alakzatának tartják. Míg az európai logikában a föltételes szillogizmust általában nem tartják igazi szillogisztikus folyamatnak, a buddhista logikának egyik legfontosabb alapelve.

Fölhasznált irodalom

- Arisztotelész: Organon, Akadémiai Kiadó, Bp. 1979.
 Földesi T.: A valóság megismerésének folyamata. Dialektikus materializmus, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1969–1970, 310–351. o.
 Frauwallner, E.: Landmarks in the History of Indian Logic, WZKSÖ 5, 125–148. o.
 G. Havas K.: Formális logika, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1973.
 Händel, A.—Kneist, K.: A logika rövid vázlatja, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1964.
 Jayatilleke, K. N.: Early Buddhist Theory of Knowledge, Motilal Banarsidass, Delhi 1980.
 Mookerjee, S.: The Buddhist Philosophy of Universal Flux, Calcutta 1980.
 Stcherbatsky, F. Th.: Buddhist Logic, I–II., Bibliotheca Buddhica XXVI, Leningrád 1932.
 Steinkellner, E.: The Spiritual Place of the Epistemological Tradition in Buddhism, Nanto Bukkyō 49, 1982, 1–15. o.
 Turay A.—Nyíri T.—Bolberitz P.: A filozófia lényege, alapproblémái és ágai, Szent István Társulat, Budapest 1981.
 Vidyabhusana, S. Ch.: A History of Indian Logic, Calcutta 1970.

SUMMARY

Judit Fehér: A Brief Survey of Indian Buddhistic Logic

Since up to the present there is no publication available in Hungarian on the subject-matter the author's main concern is to give a very short account of some fundamental issues of Indian Buddhist logic relying on the works of some highly acknowledged European scholars. The paper deals with the classical period of Buddhist logic beginning in India with the activity of Dignāga (5th c. A.D.) and Dharmakīrti (7th c.).

Since Buddhist logic and epistemology are closely related, they are used as convertible terms, which results in a kind of epistemological logic. The author touches upon the problem of Absolute and Empirical Reality and examines the question of perception and inference in details. Absolute or Ultimate Reality corresponds to pure sensation, it cannot be empirically cognized and it is without any qualifications. It is only with regard to Empirical Reality that perception and inference are considered to be the two

sources of right knowledge by the Buddhists. On the one hand perception has a faint touch with Absolute Reality in so far as it starts with pure sensation but, on the other hand it can refer only to Empirical Reality since pure sensation is always followed by conception.

The Buddhists distinguish two kinds of judgements: judgement proper, i.e. perceptual judgement and inferential judgement or simply inference. All judgements can be reduced to perceptual judgement, which for the Buddhists consists only of one concept and its objective reference. Inference is either an inference proper, which is made for ourselves or it is an inference expressed for others, which bears much resemblance to Aristotelian syllogism.

All through the paper the author draws parallels between Buddhist and Aristotelian reasoning, most of all on the basis of F. Th. Stcherbatsky's comprehensive work.

ELEATÁK EGYMÁS ELLEN

Kampis György

Előbeszéd Ez az írás szerény hozzászólás szeretne lenni a Parmenidész-évforduló kapcsán megjelent tanulmányokhoz,¹ amelyek anyagát, így az egész gondolatkört is, a továbbiakban ismertnek tételezem föl. Szerzője azonban nem filozófus, hanem leginkább biológus; hogy mégis megszólal, annak, mint remélhetőleg ki fog derülni, alapos oka van, amely egy általános kérdéssel, nem pedig valamely kiragadott részlettel kapcsolatos. Zénón apóriáival kapcsolatban rá szeretnék ugyanis mutatni, hogy az eleai iskola mindent elsöprő monizmusa sokkal nagyobb hatású, mint az e paradoxonokból kitűnik, amennyiben is mélyen és a kíváncsiságát messze meghaladó mértékben áthatja a modern természettudományt, sőt, furcsamód, a paradoxonok ismert "cáfolatait" is. Mindez az apóriákat új fényben mutatja föl.

Zénón apóriái, és ami mögöttük van Legelőször is egy olyan, a tárgyalást segítő szempontot szeretnék fölvetni, amely, nyilvánvaló volta ellenére, szinte alig érvényesül a Zénón-paradoxonok ismert megközelítéseinél.² A népszerű fogalmazás szerint ugyanis Zénón a mechanikai mozgás lehetőségét igyekszik cáfolni.³ A paradoxonok szokásos bírálata azután ennek az állításnak a téves voltát igazolja.⁴ Mivel azonban nincs adat arról, hogy Zénónnak baja lett volna az érzékeivel, e példázatokban nyilván nem magának a látható mechanikai mozgásnak a tagadásáról van szó, hanem — hűen Parmenidésznek az érzésekkel fölfogott "illúziókat" (a doxát) és a mögöttük meghúzódó mozdul-

¹Magyar Filozófiai Szemle 1986/3—4. szám.

²Ennek elemzése önmagában is fontos lenne, de itt mindez csak segédeszközt, köténytanyagot biztosít az érdemekhez.

³Mészáros Milán—Molnár Pál: "Az ellentétek ontológiája a mechanikai mozgás leírásában", i. k. 475—494. o.

⁴Költői, de pontos kivonatát adja ennek a megközelítésmódnak J. L. Borges: "Akhilleusz és a teknősbéka örökös versenyfutása", Az idő újabb cáfolata. Válogatott esszék, Gondolat, Bp. 1987, 59—65. o.

latlan Egységet értelmező "valódi tudást" (az alétheiát) megkülönböztető és szembeállító tanításához — arról az állításról, hogy a mechanikai mozgás, a helyváltoztatás valójában nem is mozgás.

Mármost, és ez az, amit hangsúlyozni szeretnék, ez egy bizonyos értelemben igaz.⁵ Ennek következtében pedig azt gondolom, hogy az apóriák és "cáfolataik" valami egészen mást (is) mondanak, mint ami első látásra szembeötlik.

Amennyire értem, a mozgást (változást) filozófiailag úgy szokták a legáltalánosabban meghatározni, mint valamely dolognak, vagy valamilyen jegynek, illetve tulajdonságnak a keletkezését vagy megszűnését (amikor is valamely "lét átmegy a nem-létbe"⁶ és viszont). A Parmenidészről írott tanulmányokból világosan kiderül, hogy — amennyire az ilyesmit egyáltalán meg lehet állapítani — ezt pontosan így definiálta ő is. A mozgás lehetetlenségét állító téziséért mondta ki, mert logikai műveletek segítségével "meggyőződött" arról, hogy a mozgás egyik tényezője, a "nem-lét" — nem létezik. Vegyük észre mármost, hogy a mechanikai mozgás során ugyan bizonyos érzékelhető jelenségek (pl. tárgyak térbeli helyzetei) megváltoznak, az előbbi értelemben véve azonban végül is nem megy végbe valódi mozgás.

Precízebben, jelölje x a térbeli helyzetet és t az időt. A mechanikai mozgás ekkor (a legegyszerűbb esetben) úgy írható le, mint egy X állapottér és egy f függvény által együttesen kijelölt pálya mentén való mozgás, ahol X az x lehetséges értékeinek halmaza, és f a mozgás x kezdőállapotával együtt megadja annak lefolyását: $x_t = f(x_0, t_0, t)$. Ez a forma (pontosabban ennek a későbbiekben tárgyalásra kerülő általánosabb alakja) a középiskolás fizikától a hamiltoni mechanikán át a kvantummechanikáig érvényes, legfőljebb a jelek értelmezése tér el.⁷ E kifejezésben azonban, látható módon, X és f változatlan a mozgás során: így aztán a mechanikai mozgást, amely egy bizonyos fajta változás, végső elemzésben az X és f által specifikált változatlan, mozdulatlan és az adott konkrét mozgásesetre jellemző pálya segítségével lehet leírni.

⁵Ti. akkor, ha a mechanikai mozgást mint a lehetséges mozgások egy jól meghatározott osztályát fogjuk föl, amely a fizika matematikai modelljein keresztül meghatározott. A következőkben ezeket fogom használni. Nem biztos, hogy e modellek a mechanikai mozgás minden aspektusáról számot adnak, de amiről igen, arról jól, s lezárt rendszert alkotnak. A mechanikai mozgás filozófiai fölfogása tehát nem lehet ezekkel ellentétben álló. Ez biztosítja az alábbi gondolatmenetek érvényességét.

⁶Ilyen értelmű idézeteket és e kijelentések elemzését lásd 3. jegyzet; "lét" éa "nem-lét" együttese, mint ismeretes, a filozófiai értelemben vett mozgás minden elméletében megjelenik valamilyen (abszolút vagy dialektikus) formában.

⁷E kérdést részletesen tárgyalja pl. R. Rosen: Anticipatory Systems, Pergamon, New York 1986. Címével ellentétben e könyv nagy lélegzetű összefoglalása azoknak a matematikai modellezési elveknek, melyeket ma a természettudomány alkalmaz.

Más szavakkal, a látható elmozdulással járó változást egy logikailag mélyebben fekvő, alapvető (mert minden helyen és minden időben, minden mechanikai mozgásra érvényes) változatlanság segítségével lehet kifejezni. Mindez fizikai szempontból eléggé nyilvánvaló. Változatlanság és változás tehát a mechanikai mozgás együttjáró oldalai, de nem valamilyen "dialektikus ellentétpárt" alkotva, hanem úgy, hogy a változatlanság mutatkozik alapvetőnek. Ha tehát a parmenidészi mozdulatlan Egyet mint a látható jelenségek mögötti meghatározó okot fogjuk föl, akkor most azt mondhatjuk, hogy e mozdulatlan szubsztancia jelöli ki a mechanikai mozgások pályáit. Ezen nem lehet segíteni; aki ezt tagadja, a fizikát kérdőjelezi meg.

Lehet, hogy ez önmagában is érdekes tanulság lehet valakinek, de még inkább tanulságos lesz ebből a szemszögből újraértékelni az apóriákat, s megnézni a fönti elvek konkrét megnyilvánulásait, valamint szerepüket az apóriák "cáfolatában". Csak az Akhilleusz-paradoxonra és a repülő nyílra térek ki; a másik kettő analóg módon tárgyalható. A paradoxonokat természetesen a korábban említett szempont szerinti fogalmazásban fogom exponálni.

Akhilleusz és a teknősbéka Versenyfutásukban Akhilleusz előnyt ad, mely a mozgás során egyre csökken, de sosem fogy el, s így Akhilleusz nem előzheti le a teknősbékát. De a valóságban mégis leelőzi. Ez logikai ellentmondás: a két futó ténylegesen, igazából nem mozoghat, vagyis illúzió a versenyfutásukat mozgásnak tekinteni.

Zénón itt lényegében ezt állítja: mivel mindig le kell még küzdeni egy bizonyos véges különbséget, sosem juthatunk keresztül azon a ponton, ahol ez elfogy. Mármost, ha egy tárgy vagy egy futó mozog, nyilván a fölvetett helyzetek egymás után következésének sorozatai alkotják a mozgást, magát. Ekkor az is világos, hogy a mozgás eredményéhez nem juthatunk el másképpen, mint hogy a mozgást megtesszük. Így fogalmazva, az apória tulajdonképpen azt mondja: ha mozgunk, nem léphetjük át a saját árnyékunkat, nem előzhetjük le magunkat. Ahhoz, hogy egy ponthoz eljussunk, minden előzőn keresztül kell menjünk, nincs más út; márpedig, ha az apóriában leírt konkrét mozgást jellemző, egyre csökkenő távolságok végtelen sorozatán keresztül megyünk, sosem jutunk a végére, s végképp nem azon túl. Az tehát, hogy a valóságban Akhilleusz megelőzi a teknősbékát, nem jelenthet mást, mint hogy "nem erre megy", vagyis hogy nem mozog, nem teszi meg a mozgást jellemző utat.

Az, hogy a futók "nem arra mennek", mint az említett sorozat, természetesen nem fizikailag (a látható elmozdulásra vonatkoztatva) értendő, hanem gondolatilag; ámde emlékezzünk rá, hogy Parmenidésznek a láthatónál fontosabb volt az elgondolható, a valódi tudást, a dolgok lényegét, sőt magát a

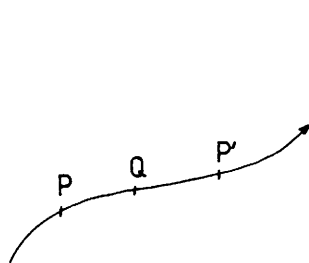
létet pedig az utóbbiból származtatta. Érdekes azt is megjegyezni, hogy — ha nem is Parmenidész fönti identitás-elvének erősségével — a természet-tudomány (így a mechanikai mozgás ügyében "illetékes" fizika) is lényegében hasonló utat követ a közismert parszimónium-elv alkalmazásakor: a jelenségek (így pl. a példánkban szereplő mozgásállapot-sorozatok) megértését nem a jelenségekben magukban, hanem azok logiko-matematikai kifejezésében keresi. Arról van tehát szó, hogy ha a futók által fölvetett helyzetek valamelyikét gondolatilag átugorhatjuk, vagyis kihagyhatjuk, elhagyhatjuk a mozgás jellemzéséből, akkor az a helyzet csak "látszat"; ha pedig nem megyünk végig a paradoxonban szereplő végtelen sorozaton, akkor az egész mozgás csak látszat volt.

Ha Akhilleusz leelőzi a teknősbékát, két lehetőség van tehát: vagy egyáltalán nem mennek végig a végtelen sorozaton, és így nem mozognak valóságosan, a fönt megbeszélt értelemben, vagy pedig a sorozat mégsem volt végtelen (mert esetleg valami miatt jogosulatlan lenne ilyen sorozatot tekintetbe venni). Látni fogjuk, hogy a mechanikai mozgásra teljesül az első föltétel. Egyébként az az ellenvetés, hogy a végtelen sorozaton végigmenni egy konvergens sorozat esetén nem tart végtelen ideig, nem állja meg a helyét, mert a konvergencia éppen azon a föltételen múlik majd, ami a mozgás pontjainak elhagyását, a mozgásnak a nem-mozgásra visszavezetését lehetővé teszi.

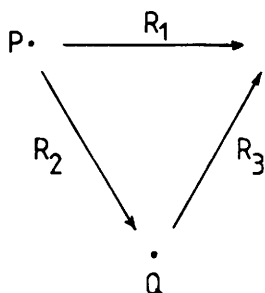
Úgy gondolom, ez az érv elég meggyőző. Mindenesetre tény, hogy a mechanikai mozgás gondolati rekonstrukciója esetén valóban nem vagyunk kénytelenek minden ponton keresztül menni (sőt, valójában egyetlen közbülső ponton sem), hogy a "mozgás" eredményéhez eljussunk. Ez szorosan összefügg a már említett invariáns-pálya-tulajdonsággal.

Mi ugyanis annak a feltétele, hogy egy kérdéses Q pontot "megkerülhessünk" a P -ből induló mozgás során?⁸ Az, hogy mintegy Q érintése nélkül jussunk el egy azon túl fekvő P' -be (1. ábra). Tekintsük most a mozgást e három pont között. A megfelelő pontpárok közötti mozgásszakaszok formális jellemzésére különböző anti-szimmetrikus relációk alkalmasak (2. ábra), ahol két pont közötti reláció pontosan akkor áll fenn, ha azok közül az első a mozgásszakasz kezdő-, a második pedig végpontja. A kérdés most tehát úgy is fogalmazható, hogy vajon lehetséges-e R_1 megadása R_2 -től és R_3 -tól függetlenül? Más szavakkal és nem tekintve kiválasztott három pontunkat a tényleges mozgás szempontjából kitüntetettnek: található-e olyan módszer, amellyel bármely, az adott mozgáshoz tartozó R_1 megadható vagy helyettesíthető? Ha

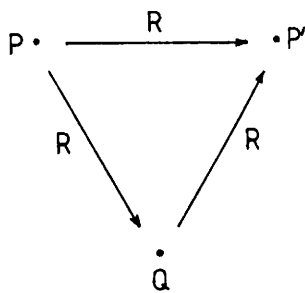
⁸Hogy pontosan milyen értelemben, lásd később.



1. ábra



2. ábra



3. ábra

igen, annak segítségével valóban \underline{Q} "érintése" nélkül juthatunk $\underline{P'}$ -be. Ez a módszer nyilván a pontok közötti, valamilyen mélyebb, invariáns relációt fejez ki; jelöljük e relációt \underline{R} -rel (3. ábra). A feladat tehát olyan \underline{R} megadása, hogy a 3. ábra diagramja kommutatív legyen; nyilvánvalóan ez a "mindegy, merre megyünk" eszme pontos matematikai kifejezése.

A mechanikai mozgásra ez a megadás például a következőképp lehetséges. Használjuk föl, hogy a helyváltoztató mozgás az összetartozó hely- és időpontok sokaságával egyenértékű. Vagyis minden $\underline{X}_{\underline{t}}$ -hez tartozik egy \underline{t} . A keresett általános $\underline{R}(\underline{X}_1, \underline{X}_2)$ reláció, amely a mozgás helypontjait köti össze, ezért — ha létezik — lényegében azonos egy az időpontokat is tartalmazó $\underline{R}(\underline{X}_{\underline{t}_1}, \underline{t}_1, \underline{X}_{\underline{t}_2}, \underline{t}_2)$ relációval, ahol $\underline{X}_{\underline{t}_1} = \underline{X}_1(\underline{t}_1)$ és $\underline{X}_{\underline{t}_2} = \underline{X}_2(\underline{t}_2)$. Ha a mozgás nem csinál hurkokat (és maradjunk ennél), ez a reláció ekvivalensen fölírható, mint egy $\underline{X}_{\underline{t}_2} = \underline{f}(\underline{X}_{\underline{t}_1}, \underline{t}_1, \underline{t}_2)$ függvény. A mechanikai mozgás pedig, mint tudjuk, éppen ilyen függvénnyel fejezhető ki: ennek legegyszerűbb esete az egyenes vonalú egyenletes mozgás, amikor is $\underline{X}_{\underline{t}_2} = \underline{X}_{\underline{t}_1} + \underline{v}(\underline{t}_2 - \underline{t}_1)$. Általában, a Newton-egyenletek szerint:

$$\underline{X}_{\underline{t}_2} = \underline{X}_{\underline{t}_1} + \int_{\underline{t}_1}^{\underline{t}_2} \underline{g}(\underline{x}, \underline{t}) \underline{\alpha t},$$

ahol $\underline{g}(\underline{x}, \underline{t})$ külső és belső tényezők együtteséből származtatható, a következőképpen:

$$\underline{\frac{d}{dt}} \underline{g}(\underline{x}, \underline{t}) = \frac{1}{\underline{m}} \underline{F}(\underline{x}, \underline{t})$$

(vagyis a mozgó test \underline{m} tömege és a rá ható külső $\underline{F}(\underline{x}, \underline{t})$ erő függvényeként végül a teljes mozgásegyenlet egyértelműen meghatározott lesz).

Vagyis, noha a mozgás fizikailag keresztülmegy Q-n, erről logikailag nem kell tudnunk; ezt az teszi lehetővé, hogy a valódi mozgásleírás helyett egy mozdulatlan relációt kapunk. Ezzel összefüggésben azt is észre kell venni, hogy az idő megszűnik a valódi ható idő'(a bergsoni "tartam") lenni, amit sem gyorsítani, sem lassítani, sem elébe vágni nem lehet; egy t változó lesz belőle, amelynek értékeit (t_1 és t_2) tetszőleges módon megválaszthatjuk, a valós időtől teljesen függetlenül, s így bejárhatunk olyan időpontokat is, amelyek még be sem következtek. Tehát így jutunk el a mozgástól független mozdulatlan úton annak eredményéhez, ami természetesen éppen azt jelenti, hogy ez nem is volt valódi mozgás.

Az Akhilleusz-paradoxon szokásos "cáfolatai" pontosan erre a tulajdonságra építenek: azt állítják ugyanis, hogy Zénón egyszerűen nem tudja, hogy végtelen sorozat is lehet konvergens, a szóban forgó végtelen sorozatot annak határértékével helyettesítve pedig eljutunk a Zénón szerint a mozgás során soha el nem érhető ponthoz. Mindehhez azonban az szükséges, hogy valójában visszafelé, a nagyobb időértékek felől már el tudjunk jutni e ponthoz a mozgásfüggvény segítségével, és így tudjuk, hol van ez a pont, ahová jutnánk, ha a végtelen sorozaton végigmennénk (de persze nem arra megyünk, hiszen valóban nem jutnánk soha a végére). Vagyis megtettük a mozgást anélkül, hogy az végbement volna. Azért tehetjük meg, mert a mozgásfüggvény révén a pálya bármely pontja bármely időben elérhető. Mindebből az következik, hogy ezek a "cáfolatok", a nem-mozgást a mozgással azonosítva, csak azt mutathatják: a köznapi értelemben vett helyváltoztatás, azaz látszólagos mozgás lehetséges. Ebben viszont nem volt kétségünk.

A repülő nyíl A kilőtt nyíl minden időpillanatban valamely időpontban van, azaz nyugszik. E nyugvó helyzetek összességéeként pedig nem jöhet létre mozgás.

Természetesen az eleaták számára lenni annyi, mint mozdulatlannak lenni, amint azt Parmenidész világosan kimondja⁹ (mert ami változik, az veszít vagy nyer, de nem teljes; tehát nem-létezőt tartalmaz, ami viszont Parmenidész szerint nincs; így ami van, szükségképp mozdulatlan). Ha tehát a nyíl egy pontban ott van, akkor ott nem mozog, ha pedig egyetlen pontban sem mozog, akkor egyáltalán nem mozog. Ha tehát a nyíl pályája minden pontján létezik,

⁹Lásd pl. Parmenidész töredékeit: Steiger Kornél: "Parmenidész töredékei", Világosság 12 (1972), 81–85. o.; Bodnár M. István–Klíma Gyula–Ruzsa Ferenc: "Parmenidész igazolása", Magyar Filozófiai Szemle, i. h. 285–298. o.

akkor helyváltoztatása nem mozgás. Ez egyeseknek mindössze csúnya verbalizmusnak tűnhet.¹⁰ De ismét csak, a mechanikai mozgás esetén tény, hogy a mozgó test állapotai bizonyos értelemben nyugalmi helyzetek, s ez, az előzőekhez hasonlóan, szintén abból következik, hogy a helyváltoztatás egy előre rögzíthető pálya menti mozgás, azaz végső soron nem mozgás.

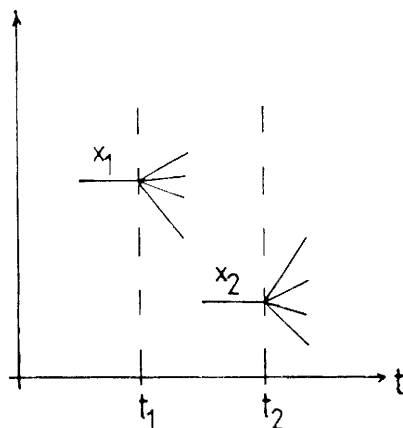
Ha valami mozog, a szó parmenidészi értelmében, akkor változása során egyetlen pillanatban sem lehet teljes. Vagyis amit hozzáteszünk vagy elvesszünk belőle, az is hozzá tartozik, ezért teljes és hiánytalan létezőt (azaz, az eleaták számára: létezőt) csak a mozgása során megtett változásokkal együtt alkothatna. Modern terminológiával: a (valódi) mozgás során egyetlen pontban sem tartalmazna teljes információt az objektum. Ha viszont az objektum létezik, akkor teljes információt tartalmaz. Ha valamely állapotban van, akkor az az állapot kell tartalmazzon teljes információt, vagyis nyugalmi helyzet kell legyen. A kérdés tehát az, hogy a mechanikai mozgás esetén elérhető-e, hogy az állapot ilyen tulajdonsággal rendelkezzen? Mint látni fogjuk, a válasz: igen.

Használjuk az eddig bevezetett jelöléseket. Az egyszerűség kedvéért tekintsünk először csak erőmentes vagy állandó erő hatására végbemenő mozgásokat (mint amilyen a példánkban szereplő hajítás). Vagyis olyanokat, amelyekre $\underline{g}(\underline{x}, \underline{t}) = \underline{c}$ vagy $\underline{g}(\underline{x}, \underline{t}) = \underline{ct}$. Ekkor ugyanis az állapotnak szemléletes értelmezése adható: ez lényegében azonos a térbeli helyzettel. Mármint a definíciókból rögtön következik, hogy általában véve az $\underline{x}_{\underline{t}_i}$ helyzet az eltérő időpontokat összekötő $\underline{R}(\underline{x}_1, \underline{x}_2)$ reláció egy elágazását jelenti a \underline{t}_i időpontban, az első időpont állapotát leíró \underline{x}_1 változó $\underline{x}_1(\underline{t}_i)$ értéke szerint (4. ábra). Más szavakkal, matematikailag nézve, az $\underline{R}(\underline{x}_{\underline{t}_i}, \underline{x}_{\underline{t}_j})$ reláció általában nem azonos az $\underline{R}'(\underline{x}_{\underline{t}_i}', \underline{x}_{\underline{t}_j}')$ -val, ha $\underline{x}_{\underline{t}_i} \neq \underline{x}_{\underline{t}_j}'$, vagyis két eltérő állapot esetén. Következésképpen, a dolog úgy is jellemezhető, hogy az állapot funkciója az éppen érvényes \underline{R}_i reláció kiválasztása.¹¹

Ez a kiválasztási funkció a mechanikai mozgás esetén úgy jelenik meg, hogy itt olyan állapotváltozók jelölhetők ki, amelyekre $\underline{x}(\underline{t}_i) = \underline{x}_{\underline{t}_i}$, vagyis amelyeknek az állapotok az értékei. Kvalitatíve ez azt jelenti, hogy az állapotváltozó egymaga képes minden időpontban kijelölni a megfelelő elága-

¹⁰NB.: van is benne csúsztatás. Az ott van és az ott van kifejezések nem föltétlenül egyenértékűek: az elsőben a "van" csak töltelék szó, amelyet a nyelvi kifejezések szerkezete kíván meg. Ezen a nyomon is el lehet jutni a cikk végén fölvezetett perspektívához. Parmenidész természetesen nem tudta elválasztani a nyelvet az általa kifejezett dologtól.

¹¹E funkciót sok kézikönyv tárgyalja, így pl. M. Peschel: Jelek és rendszerek modellezése, Műszaki, Bp. 1984.



4. ábra

zást, vagyis végső soron (és ezt érdemes jól meggondolni) ezen "elágazási pontok" összessége lesz a mozgásfüggvény maga. Formálisan az, hogy a trajektória merre "ágazik", például azzal fejezhető ki, hogyan változik meg (Δx) egy kis Δt időköz alatt. A mechanikában az x állapotváltozó ezt a mennyiséget úgy határozza meg, hogy

$$\frac{\Delta x}{\Delta t} \approx \frac{dx}{dt} = g(x, t),$$

ahol a g függvény régi ismerősünk. Vegyük észre azt is, hogy (nem úgy, mint matematikailag) episztemológiailag a t nem független változó, hanem az x -hez tartozó időpontokat jelöli; így végül is a fenti mennyiségeket és ezeken keresztül a mozgásfüggvényt egyedül az x állapotváltozó már meghatározza.

Míg tehát a fenti R relációt az argumentumként szereplő két állapot jelezte ki, addig f -et (a g határozott integrálját) már csak egy: az állapotváltozó pillanatnyi értéke. Itt látható, miben is áll az a "trükk", amit az állapotváltozó megvalósít. Valóban, formálisan is igaz, hogy az egész f függvény az állapotváltozó által meghatározottnak tekinthető, egy érdekes tulajdonság következtében: az állapotváltozókról ugyanis bizonyítható, hogy bármely mennyiség matematikailag kifejezhetővé válik azok függvényében — így speciálisan f is.¹²

A helyzet nem sokat változik a teljesen általános esetben sem. A különbség "csak" annyi, hogy — a kívülről, függetlenül meghatározott $F(x, t)$ kö-

¹²Természetesen ezen az alapon hasztalanul próbáljuk f -t empirikusan meghatározni. Az azonban, hogy formailag a mozgásfüggvény az objektum immanens tulajdonságait kifejező állapot következménye, ennek ellenére igen jelentős tény. Többek között e kérdéssel foglalkozik Kampis György: "On the Modelling Relation", Systems Research, 1988.

vetkeztében — az R relációban $g(x, t)$ is "elágazást" okozhat, mint az az előző fejezet matematikai kifejezéseiből rögtön látható. Ennélfogva, az állapot (a helyzet) mellett $g(x, t) = \frac{dx}{dt}$ is szükséges a pillanatnyi körülmények, az "elágazás", és ezzel a teljes mozgás jellemzéséhez. Ekkor az X állapottér helyett egy \hat{X} fázistér pontjait kell a "valódi állapotnak" tekinteni, amelyre a korábbi okoskodások érvényesek. Egyszóval az állapotváltozók értékei, az állapotok a mechanikai mozgást végző létezőről tényleg minden, a mozgással kapcsolatos információt magukban tartalmazznak.

Végül tehát, azáltal, hogy a mozgás pályája mozdulatlan, maga is mozdulatlan részekre oszthatóvá válik. A pályát alkotó pontok, az állapotok, az állapottérben térbeli helyzeteket jelentenek, amelyek egy sokaság mozdulatlan pontjai. A nyíl mozgása, amely maga nem mozdulatlanság, azáltal vihető át ezen pontokba, hogy a mechanikai mozgásnál az x állapot (amely azt írja le, hogy a mozgó test az adott helyen van), illetve, általánosan, az $\hat{X} = (x, \frac{dx}{dt})$ fázis és az f mozgásfüggvény (amely azt írja le, hogyan keletkezik, létesül a test későbbi helyzete) egymást kölcsönösen és egyértelműen meghatározzák. Más szavakkal, az állapotban benne van mindaz az információ, amely a pálya kijelöléséhez szükséges. Így az állapot, mely maga illanó képzet csupán, mégis egy változatlan "létet", a teljes mozgás pályáját hordozza magában.

A nyíl-paradoxon egyik szokásos cáfolata az, hogy megmutatják: abból, hogy a nyílvessző valahol van, nemcsak hogy nem következik, hogy nem mozog, hanem egyenesen kiszámítható, hogyan mozog. Ez a fentiek szerint csak a problémakör pontosabb fölvetését segíti elő, mert azt mutatja, hogy a nem-mozgással helyettesíthető lehet a mozgás.

Zénónnak igaza van... Az eddigieket egyrészt úgy foglalhatjuk össze, hogy Zénónnak az apóriákban igaza van. Akhilleusz épp azért előzheti meg a teknősbékát, mert egyikük sem mozog valójában; a nyíl pedig szintén nem mozog ebben az értelemben, mert pályája mozdulatlan állapotokból összerakható. Sőt, még Zénón bizonyításai is jók, abban az értelemben, hogy a mechanikai mozgás mai matematikai leírásának belső logikájával teljes összhangban vannak. Másrészt, azt hiszem világosan látható az is, hogy a mechanikai mozgás fizikai leírása pontosan az eleaták eszméit fejezi ki egy modernebb formában. A paradoxonok "cáfolatai" pedig éppen erre a leírásra hivatkozva szeretnék belátni Zénón gondolatmeneteinek érvénytelenségét — valójában éppen hogy demonstrálják azok helyességét.

Annak eszmetörténeti kinyomozása és végigkövetése, hogy az eleaták való-ságfölfogása és gondolkodási eszközei hogyan jelentek meg Newton mechanikájában és ezen keresztül — s természetesen ebben van a kérdés valódi jelen-tősége — a természettudományok minden ma használatos matematikai modelljében, nem a szerző föladata, főleg nem e cikk keretein belül. De, mint lát-juk, e fölfogás, a mozdulatlan "Egy", mint a végső szubsztancia, jelen van bennük, s vezeti azok kezét is, akik ezen eszme sarkalatos megfogalmazásait, Zénón apóriáit cáfolni próbálják.¹³

Az általam ismert források, ill. szerzők között csak egy van, amely nem egy eleai logika alapján közelíti meg az apóriákat. Ez pedig Henri Bergson, aki így ír: "/.../ a mozgásnak és a mozgó befutotta térnek az összezavarásá-ból születtek /.../ az eleai iskola szofizmái". És: "A matematika hosszúsá-gokon dolgozik. Tehát fogásokat kell keresnie, hogy a mozgásra, amely nem hosszúság, átvigye a vonal oszthatóságát, s aztán helyreállítsa a tapasztalás megegyezését egy /.../ képtelenségekkel terhes eszmével, azaz a pályára illesztett mozgásával. /.../ Jogtalan magára a nyíl futására vinni át azt /ti. a nyugvást — K. Gy./, ami befutott intervallumáról mondható."¹⁴ Az a furcsa helyzet azonban, hogy Bergson, aki — ezen idézetek tanúsága sze-rint — jól látta a mechanikai mozgás matematikai leírásánál föllépő, fön-tebb részletesebben kifejtett gondolati műveletek lényegét, azt a misztikus nézetet vallja és igyekszik igazolni, hogy ezek az eljárások mindig jogtala-nok, s a Zénón apóriáiban szereplő mechanikai mozgás is egy "kreatív", való tartammal bíró mozgás. Ez a kísérlet pedig kudarcra van ítélve.

...vagy nincs? Zénón és a biológia Végezetül egy szó arról, hogy mi köze van mindennek az elméleti biológiához. Nagyon is sok. A biológia alap-jelensége az evolúció, amely szervetlen formákból a szervest, majd az élőt, s az egyre komplexebb élők leszármazási sorozatait hozza létre. Az evolúció fogalmi alapjaihoz tartozik tehát a fejlődés, vagyis a változás, a parmeni-dészi értelemben vett mozgás egy formája. De lehetséges-e ilyesféle mozgás egyáltalán?

Erre például úgy felelhetünk, ha megvizsgáljuk: igazak-e a Zénón-apó-riák, s ha igen, milyen föltételek mellett. Az első kérdésről már volt szó

¹³Megjegyzendő: természetesen nem arra kell gondolni, hogy Zénón mindazt tudta volna, amit mi; erről nincsen szó. De, mint látjuk, a jelen természetfilozófiai interpretáció — éppen mi-vel a mai tudomány is jelentős mértékben eleai alapokon nyugszik — visszavezet az eredeti eleai logikához, vagyis nem mond neki ellent, ennyiben "igazolva" azt.

¹⁴Teremtő fejlődés, ford. Dienes Valéria, Akadémiai, Bp. 1987 (reprint az 1930. évi kiadás-ról), 280–285. o.

főntebb. A másodikkal kapcsolatban Parmenidésznek és követőinek az az álláspontja, hogy ilyen föltételek nincsenek. A korábban tárgyaltak szerint ez azt jelentené, hogy minden mozgást a mechanikai mozgás analógiájára, nem-mozgásként lehetne tekinteni. A helyzet azonban az, hogy az előzőek alapján azonosíthatók olyan nem-triviális rejtett föltételezések, amelyek a mechanikai mozgás leírásának megalkotásánál és a paradoxonok tárgyalásánál ki lettek használva. A rövidség kedvéért ezeket most nem elemzem, csak megemlítem, hol lehet keresni őket: például egyáltalán nem biztos, hogy mindig lehet találni a tárgyalt tulajdonságú állapotváltozókat, vagy hogy a mozgásállapot-sorozatok esetén a 3. ábra kommutatív diagramja mindig megalkotható. Ezekkel a kérdésekkel és a Zénón-apóriáknak a biológiai modellekkel való kapcsolatával egy készülő nagyobb munkámban részletesen foglalkozom.¹⁵ Annyit azonban meg kell jegyezni, hogy — a többi természettudományhoz hasonlóan — a biológiában jelenleg alkalmazott modellek is, könnyen kimutathatóan, az állapot-mozgásfüggvény-trajektorია newtoni fogalomkörére épülnek.

Az mindenesetre világos, hogy ha valódi mozgás nem lehetséges, akkor az egész biológiai evolúció illúzió. Ennek nagyon kézzelfogható következménye, hogy a biológiai mozgásformák leírására a mechanikai mozgásnál fölhasznált apparátus (vagyis végső soron a fizika) alkalmazható lenne.

Sok jel mutat azonban arra, hogy nem ez a helyzet, s a biológiai specifikum egy sajátos biológiai mozgással függ össze. Ennek első fölismerése és megfogalmazása talán Bergson érdeme; a hasonló igényű mai elméletek, mint amelyeket Csányi Vilmos¹⁶ vagy újabban László Ervin¹⁷ tettek közzé, új biológiai modellrendszerek kidolgozásához és egy új, átfogó, most már valóban evolúciós (biológiai és nem-biológiai) szemlélethez vezethetnek.

¹⁵Kampis György: Self-Modifying Systems: A New Framework for Dynamics, Information, and Complexity, Pergamon, Oxford, megjelenés alatt. Távlabbról kapcsolódó közlemények: Kampis György: "Some Problems of System Descriptions I–II", International Journal of General Systems 13 (1987), 143–156, 157–171. o.; Kampis György–Csányi Vilmos: "Notes on order and Complexity", Journal of Theoretical Biology 124 (1987), 111–121. o.; "Replication in Abstract and Natural Systems", BioSystems 20 (1987), 143–151. o.

¹⁶Az evolúció általános elmélete, Akadémiai, Bp. 1979; "General Theory of Evolution", General Systems 20 (1982), 73–91. o.; Evolutionary Systems: A general Theory, Duke University Press, megjelenés alatt; Csányi Vilmos–Kampis György: "Autogenesis: The Evolution of Replicative Systems", Journal of Theoretical Biology 114 (1985), 301–321. o.

¹⁷Evolution: The Grand Synthesis, New Science Library, Shambhala, Boston 1987; "Evolution: The New Paradigm", World Futures: The Journal of General Evolution 23 (1987), 151–160. o. (ez a Gordon and Breach kiadónál megjelenő folyóirat a 23. kötetétől kezdődően elsősorban az említett, átfogó evolúciós eszmékhez kapcsolódó írásokat közli).

SUMMARY

György Kampis: Eleatics against each other

This paper examines Zeno's paradoxes. It is a general assumption that the reasoning of the paradoxes is wrong. The author points out however, that the logico-mathematical operations used in the treatment of the problem do not refute, quite on the contrary, justify Zeno's reasoning: moreover it is also pointed out that the operations themselves are constructed in the spirit of the Eleatics. The doctrines of their school which are held sophistic grew deeply into the basic principles of rational (mathematical) cognizance,

consequently they may set limits to this type of cognizance. This means a pitfall for natural science and natural philosophy: they apply Parmenidean—Platonic ideas to living Nature, whose phenomena can not always be described by the analogy of mechanical displacement. The author's analysis forwards the identification of the limits of natural science set by Eleatic doctrines and puts forward a suggestion for how they could be transcended.

HIT ÉS ÉRTELEM ELLENTÉTE A KÖZÉPKORBAN:
BOETIUS DE DACIA PÉLDÁJA

Joós Ernő

A filozófia a maga alapvető kérdéseit mindenkor időben, vagyis egy történelmi problémakörben teszi föl. Éppen ezért a szokásos kitételek, mint pl. a hit és az értelem ellentéte, elterelik figyelmünket a lényegről, amely a kérdés alapját képezi. Miről is van szó, ha nem az értelem határáról? Amikor Kant A tiszta ész kritikájában megvonta az ész határait, vállalkozását azzal igazolta, hogy helyet akar biztosítani a hitnek. A hit határait nem lehet meghúzni, mivel lényegéhez tartozik a határtalanság, vagyis határait mindig közvetve az ész jelöli ki. Gyakorlatilag tehát úgy tűnik föl, mintha az ész adna értelmet a hitnek is. A középkori gondolkodók ezt másként fogalmazták meg, de lényegében ez is ugyanazt jelenti; innen ered a mondás — fides quaerens intellectum —, vagyis hogy nem mondhatunk le róla, hogy valami módon ne keressük a hit értelmét.

De fölvetődhet a kérdés: vajon lehet-e az értelemről is értelmesen beszélni? Nemde minden gondolkodás, tehát az értelem kiindulópontja is valamilyen, a hithez hasonló meglátás? Valamikor ezt úgy mondták, hogy intuíció. Van-e tehát magának az értelemnek is magyarázata? Valamit megmagyarázni más, mint valamit alkalmazni, használni. S mi általában használjuk az értelmet és azt várjuk, hogy az értelem önmagát igazolja. Ritkán történik meg az, mint Heidegger esetében, hogy valaki az értelem alapjait keresse: ez annyit jelent, mint az értelem határa iránt érdeklődni. (Vö. Heidegger: Der Satz vom Grund; Vom Wesen des Grundes.)

Heidegger itt Leibniz példáját követi és az ő megfogalmazásában teszi föl a kérdést: mi az, amit principium rationis sufficientisnek nevezünk? Más szóval, mi igazolja valaminek a létezését, beleértve azt a racionális alapot, amely egy dolog létezését megmagyarázza? Ezzel a megfogalmazással vele jár, hogy mindannak, ami létezik, van racionális alapja, vagyis van valami értelme. De Heidegger ugyanakkor fölhívja a figyelmünket arra, hogy magának az értelemnek az értelme, vagyis a gondolkodás fundamentuma magyarázat nélkül marad. Nem marad-e ezzel magának a létezőnek a léte is magyarázat nél-

kül? Die Ros ist ohn Warum, mondja Angelus Silesius, a költő. Ez az egyszerű verssor nemcsak a principium rationis sufficientis-t, de magát a létezés alján rejlő és értelemmel megfogható ratiót vonja kétségbe. Így marad az értelem határa után kérdező kérdés felelet nélkül. Ebből pedig az következik, hogy a hit és az értelem különböző módon állhatnak ellentétben egymással.

Ha a filozófia történetét ilyen szemszögből vizsgáljuk, akkor nem lepődünk meg azon, hogy akik a középkor gondolkodóival foglalkoznak, nehezen tudnak ellenállni a kísértésnek, hogy a múlt és jelen, vagy a kevésbé régi kor gondolatvilága között a kapcsolatot keressék. Innen ered, hogy egy kor túlbuzgó szerelmese írásaiban gyakran találunk utalást a filozófiai gondolkodás haladására vagy hanyatlására. Az ilyenfajta "kiértékelés" távol áll tőlünk. Egyedül csak egy gondolat vezérel bennünket, mégpedig az, hogy a hit és az értelem viszonyát helyesen, vagyis a kor — esetünkben a középkor — szellemének vergődései között, hűségesen szemléltessük. Ugyanakkor kiemeljük, hogy hiszünk a filozófiai gondolkodás egységében, ami azt jelenti, hogy minden filozófiai vállalkozásban — akarva—nem-akarva — érintjük a filozófia (vagy a hit) örök problémáit. Éppen ezért bármely filozófiai kérdés felsejetezése egy csapásra aktuális kérdéssé válhat.

Ez utóbbi megjegyzésünk már utal arra, ami filozófiai fölfogásunk irányvonalát minden kendőzés nélkül föltárja: nincs egyértelmű válasz arra a kérdésre, mit nevezünk hitnek, vagy mit tartunk értelemnek. Ha Heideggernek igaza van abban, hogy maga az értelem sem érti meg saját mélységeit (Grund), akkor egyre nehezebb lesz meghatározni, hogyan is állítjuk szembe a hitet az értelemmel. Nemde filozófiai és tudományos hitvallásról is lehet beszélni? Sőt, a világnézetek is a vallás kategóriájába sodródnak, ha követeljük, hogy kiindulópontjukat a logikát kielégítő ésszerűséggel bizonyítsák.

Vissza kell tehát térnünk kiindulópontunkra: a hit határait mindig, közvetve, az értelem jelöli ki, tehát amikor egymással szembeállítjuk őket, ezt mindig az észről alkotott fölfogás nevében tesszük.

Azt kell tehát mondanunk, hogy igazában nem a természettudományok kérdőjelezik meg a hit állításait, hanem a filozófia és a logika. A logika ellen a legerélyesebben Tertullianus kelt ki. Szerinte az eretnekek (gnosztikusok) és a filozófusok ugyanazt a kérdést teszik föl: Honnan ered a gonosz? mi az ember eredete? Arisztotelész nyomorult, írja Tertullianus, aki kitalálta ezeknek a számára a logikát, a konstrukció és a destrukció technikáját, egy olyan mesterséget, amelynek állításaiban hiányzik a precízió (vagyis állításai túl általánosak). Példái valódi helyzetekre nehezen alkalmazhatók, érvelései kíméletlenek és számtalan vitára adnak okot. Így a logika még önmagát

is feszélyezett helyzetbe hozza, mivel mindent kétségbe von, s valójában semmivel sem foglalkozik.¹ Tertullianus rendületlenül állította a hit autonómiáját a neki tulajdonított, híressé vált mondanban: credo quia absurdum — hiszem, mivel abszurdum, ésszel fölfoghatatlan. "Isten fia meghalt a keresztfán; ez (az ész számára) megbotránkoztató, s éppen ezért igaz."²

De Étienne Gilson, a neves francia filozófus nem veszi komolyan Tertullianus radikális álláspontját. Athenagórasz óta — írja Gilson — a teológusok mindig arra törekedtek, hogy lerakják a keresztény hit racionális lehetőségének az alapjait. Valamennyien azért hittek, mivel nem volt abszurdum hinni. Ami magát Tertullianus-t illeti, nehéz elhinni róla — még akkor is, ha szem előtt tartjuk, hogy rétor volt —, hogy valaha is szándékában lett volna az ésszerűtlenséget a hit mértékének tartani. Ennek alapján, még ha elvetjük is az ókori filozófia elvét, hogy ex nihilo nihil fit, s elfogadjuk a teremtés tanát és valljuk, hogy Isten szólt és lett, nem mondhatunk le arról, hogy kutassuk (és amennyire értelemmel fölfogható, megragadjuk) mit is jelent Istennek szólnia. Szent Ágoston ezt a kérdést teszi föl Vallomásai XI. könyvében, amikor az időről elmélkedik: Sed quomodo dixisti? Az ész számára nagy problémát jelent azt fölfogni, hogy fér össze Isten örökkévalóságával a cselekvés, vagyis a változás fogalma; hiszen teremteni annyit jelent, mint változást idézni elő. Amikor valamit megvalósítunk, nemde egyik dolog a másik után jelenik meg? A folytatólagosságban viszont fölbukkan az idő fogalma. Az idő pedig a változás birodalmába húzná le Istent, az örökkévalót, a változhatatlant. A hit titkainak a keresése vitte rá a középkori teológusokat arra, hogy keressék a hit megértését (*fides quaerens intellectum*). Így születtek meg az istenbizonyítékok, közöttük Anselmus-nak a híressé vált ontológiai argumentuma. Ő Platónra támaszkodik, amikor a legfelsőbb létezőt úgy írja le, mint akinél nagyobbbat elgondolni lehetetlen (*quo majus cogitari nequit*).

Gilsonnak igaza van: mind Szent Ágoston, mind Szent Anselm, okoskodásával, csökkentette a hit és az értelem közötti ellentétet. Mondhatjuk tehát, ha elvünkre támaszkodunk, vagyis ha állítjuk, hogy a hit határait mindig az értelem vonja meg, hogy Anselmus egyszerűen kitolta az értelem határait, hogy megragadhatta a transzcendens létezőt. Szent Tamás viszont, aki Arisztotelész módszereivel filozofált, másként fogta föl az értelem határainak a problémáját. Az arisztotelészi alapon elveti Anselmus istenbizonyítékát, az-

¹Lásd Étienne Gilson: History of Christian Philosophy in the Middle Ages, Random House, New York 1955, 44. o.

²Uo. 45. o.

zal az indokolással, hogy az értelem csak közvetve, a kauzalitáson keresztül érheti el a transzcendens létezőt, az első mozgató formájában. Később, amikor Kant megvonja az értelem határait, Anselmus ontológiai argumentuma egyenesen a tévkövetkeztetések kategóriájába kerül: Kant annyira elmélyíti a szakadékot a hit és az értelem között, hogy a teológia többé meg sem próbálta ezt áthidalni. Tételünk igazolására idézzük még egyszer Heideggert. Is-tennek nem jut szerep a Lét filozófiájában. Hogy lehet akkor, hogy ennek el-lenére Heidegger hermeneutikája olyan erős hatást gyakorolt korunk teológiá-jára? A válasz egyszerű: Heideggernek az értelemről alkotott fölfogása ke-vésbé élezte ki az ellentétet a hit és az értelem között.

Ezek után rátérhetünk tárgyunkra: hogyan fogalmazta meg a XIII. század a hit és az értelem viszonyát, s miben állt akkor az ellentét, amelyre utal-tunk? Tehát amikor a hit és az értelem ellentétére hivatkozunk, akkor nem Tertullianus szélsőséges magatartására utalunk, sem nem az ágostoni vagy az anzelmi istenmagyarázatokra (hiszen az utóbbiak inkább a hit és az értelem kibékítését tűzték ki célul), hanem Arisztotelész egyes tételeire, amelyek beleütköztek a hit állításaiba. Köztudomású, hogy Szent Albert és Szent Ta-más hívei voltak Arisztotelésznek, s különösen Tamás próbált hittételeinek értelmet adni Arisztotelész metafizikai módszereivel.

De azt is meg kell jegyeznünk, hogy Tamás az arisztotelészi metafizika praesuppositióiból csak azokat vette át, amelyeket alkalmazhatóknak tartott hittételeinek értelmezésére. Étienne Gilson ezt így fejezi ki: "Tamás hasz-nálja Arisztotelész nyelvét mindenütt, ahol a Filozófussal azt állíttathat-ja, hogy csak egy isten van, a tiszta Lét-aktus, a világ teremtetője, végtelen és omnipotens... De még Szent Tamás dialektikai ügyessége sem tudná Ariszto-telész tételeiből azt kivonni, amit ezek nem tartalmaznak." Tamás gyakorla-tiasságának tulajdoníthatjuk tehát, hogy bár harcol Platón filozófiája el-len, alkalomadtán megtaláljuk nála a platóni elemeket is. Példa erre a te-remtés magyarázata — S.T., Ia, qu. XV: De (divinis) Ideis —, ahol Tamás azon okoskodik, hogy megmagyarázza a teremtés aktusát. Tamás a platóni meg-oldást választja: Isten lényegéhez hozzátartoznak az ideák, amelyek minta-ként szolgálnak a teremtésben. Dicendum quod necesse est ponere in mente di-vina ideas. Idea graece, latine forma dicitur; unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest: vel sit EXEMPLAR eius cuius di-citur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius... Az ideának tehát kétféle szerepe van: az alkotó elméjében exemplar, minta ahhoz, amit készít, s ugyanakkor az ismeret princípiuma is. De Tamás nem feledkezik meg a terem-

tésről sem, s hozzáteszi: mivel a világ nem véletlenségből létezik, hanem mint Isten teremtménye, szükséges, hogy Isten elméjében is legyenek ideák, amelyeknek a hasonlatosságára készült a világ. (S.T., Ia, qu. XV, a. 1.c.)

Így Tamás elmegy Arisztotelész tanítása mellett, amely a világ örökkévalóságát állította. Averroës követői viszont hűek akartak maradni mesterükhöz, s hangsúlyozták a Biblia tanításával homlokegyenesen szembehelyezkedő tételt. Így született meg Boëtius de Daciának, a latin averroizmus egyik neves képviselőjének a munkája, a De aeternitate mundi,³ amely a világ örökkévalóságáról szóló tan fölújítása és a teremtés tanával való összevetése.

Ez a munka adja meg a keretet annak az okoskodásnak, amit a hit és az értelem ellentmondásának nevezünk. De megadja nemcsak a keretet, hanem az értelem határait is (amire már utaltunk). A keret az arisztotelészi metafizikai gondolkodás és a hozzá fűződő logika. Bár a mű írója a hit és a filozófia összebékítését tűzi ki célul (nulla est contradictio inter fidem et philosophum), konklúziójából világosan kitűnik, mire tartja képesnek az értelmet: nincsen olyan tudós, aki ésszel be tudná bizonyítani a világ teremtését és hogy létezik egy teremtő (első mozgató).⁴

A PROBLÉMA HÁTTERE ÉS A NEHÉZSÉGEK RÖVID ÖSSZEFOGLALÁSA

A szerző két fronton hadakozik, hogy ígéretét beváltsa, a teológia és a filozófia frontján — incipit liber de concordia fidei et philosophie de aeternitate mundi. Éppen ezért már a kezdet kezdetén meghatározza ennek a

³Boëtius de Dacia: De aeternitate mundi. Ez a munka magyar vonatkozásból is érdekel bennünket. Kéziratát Sajó Géza fedezte föl a budapesti Széchényi Könyvtárban; Cod. lat. 104 és adta ki, először 1954-ben — Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie; második kiadás — "Boetii de Dacia Tractatus de Aeternitate Mundi", in: Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Gruyter, Berlin 1964; ez a kiadás tartalmazza öt párizsi kézirat variációt is — Bibl. Nat.; Codices lat. 3416, 16153, 16407, 15819, 15815; idézeteink után a zárójelben található számok erre a kiadásra utalnak.

⁴"Ex his apparet manifeste quod naturalis non potest ponere aliquem motum novum, nisi ipsum praecedat aliquis motus qui sit causa eius; ergo... Si ergo naturalis non potest secundum sua principia ponere motum primum novum, ergo nec ipsum mobile (primum), quia mobile causaliter praecedit motum, cum ipsum sit aliqua causa eius. Ergo nec naturalis potest ponere mundum novum, cum mobile primum non praecessit mundum in duratione. Ex hoc etiam contingit manifeste, quod si quis diligenter inspexerit quae iam diximus, quod naturalis creationem considerare non potest..." (344—370.) ("Mindebből világosan kitűnik, hogy a természettudós csak akkor teheti föl bármely új mozgás létét, ha azt valamely más mozgás megelőzi, mely amannak oka; tehát... Így hát a természettudós a maga elveinek megfelelően nem teheti föl egy első új mozgás létét, következésképp magát az (első) mozgót sem, minthogy a mozgó okságilag megelőzi a mozgást, hiszen annak valamiféle oka. Így tehát a természettudós egy új világ létrejöttét sem teheti föl, minthogy az első mozgó nem előzi meg a világot időben. Ebből máris világosan adódik — ha valaki a már elmondottakat gondosan figyelemmel kísérte —, hogy a természettudós a teremtést nem tudja vizsgálni..." — A szerk.)

két diszciplínának a működési területét. A teológiában bolondság keresni az értelmét annak, aminek természeténél fogva nincs magyarázata, s éppen ezért — a hit tekintélye alapján — el kell fogadni. Aki ilyen dologban magyarázatot keres, az azt keresi, amit megtalálni lehetetlen; egyébként is eretnokség lenne elvetni azt, aminek, bár magyarázata nincs, de a törvények (a Biblia) igaznak tartanak.⁵ A filozófiában viszont filozófiaellenes magatartásnak kell tekinteni, ha valaki hisz abban, ami nem magától értetődő, bár nem is irracionális.⁶

De mi történik, ha a teológiának és a filozófiának ugyanarra a kérdésre kell felelnie, s mindegyiknek a saját módszere figyelembevételével? Hogy adhat például a teológia és a filozófia egyértelmű választ arra a kérdésre, hogy a világ örökkévaló-e vagy pedig van kezdete (tehát teremtett), ha két különböző törvény alá vannak rendelve?

Hogy az érveket közös nevezőre hozza, a szerző kétfajta metafizikára támaszkodik: az arisztotelészi érveket platóni okoskodással cáfolja meg. Mi a különbség a két gondolatmenet között? Ha megkockáztatjuk a probléma leegyszerűsítését, akkor azt mondhatjuk, hogy Platón fölülről lefelé, az ideákból kiindulva magyarázza a teremtést: számára az ember bukott angyal, akit lelke fölfelé emel; Arisztotelész viszont az ember meghatározásában a hangsúlyt az értelemre helyezi, s olyan értelemre, amely táplálékát, az érzékek segítségével, a környező világból szerzi. Ebből azt a következtetést lehet levonni, hogy a szerző félúton mintegy megváltoztatja az értelem fogalmát. Amit az arisztotelészi fölfogás nem enged meg, azt Platónról kölcsönzi. Így mosódik el a hit és az értelem közötti éles különbség, s így jut a szerző közelebb céljához: a teológia és a filozófia kibékítéséhez a világ örökkévalóságáról szóló tant illetőleg.

⁵"Quia sicut in his quae ex lege credi debent, quae tamen pro se rationem non habent, quaerere rationem stultum est — quia qui hoc facit, quaerit quod impossibile est inveniri —, et eis nolle credere sine ratione haereticum est." (1–5.) ("Mert miként azon dolgokban, amelyekben a törvény erejénél fogva kell hinni, amelyek mellett azonban értelmi megokolás nem szól, ostobaság értelmi megokolást keresni — hiszen aki ezt teszi, olyasmit keres, amit lehetetlen megtalálni —, ám nem akarni értelmi megokolás nélkül hinni bennük eretnokség..." — A szerk.)

⁶"In his quae non sunt manifesta de se, quae tamen rationem habent, eis velle credere sine ratione philosophicum non est." (5–7.) "Primo hic diligenter considerandum est quod nulla quaestio (potest esse, quae) disputabilis est per rationes, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quomodo se habeat veritas in illa, quantum per rationem humanam comprehendit potest." (289–292.) ("Azokban a dolgokban, amelyek nem önmaguktól nyilvánvalóak, ám értelmi megokolást hordoznak, értelmi megokolás nélkül akarni hinni nem filozófushoz méltó dolog." — "Először is itt gondosan tekintetbe kell venni, hogy nincs (nem létezhet) olyan értelmi megokolásokkal megvitatható kérdés, amelyet a filozófusnak ne kellene megvitatnia, s amellyel kapcsolatban ne kellene eldöntenie, mi a helyzet benne az igazsággal, már amennyire az emberi értelemmel fölfogható." — A szerk.)

Ha megváltoztatjuk az ember meghatározását, akkor megváltoztatjuk egyben az embernek a világhoz való viszonyát is. Arisztotelész embere, az animal rationale, a saját értelmére támaszkodva próbálta megérteni és megmagyarázni a világ eredetét. Ebben a vállalkozásában segítségére volt a logika, amely kíméletlenül elvetett minden olyan tanítást, amelyet nem lehetett bizonyítani, kezdve Platónnak az ideákról alkotott tanával. Aki elveti az örökkévaló modellek létezését, elveti a teremtés gondolatát is. Tehát joggal kérdezhetjük, hogyan is érthette a De aeternitate mundi szerzője a hit és a filozófia (vagyis az értelem) kibékítését, amihez hozzátartozik a világ kezdetének, vagyis a világ teremtésének a magyarázata is? Ennek a kérdésnek a megválaszolása nélkül lehetetlen a hit és az értelem harmóniájáról beszélni.

MIK A "KEZDET" MAGYARÁZATÁNAK FÜLTÉTELEI?

Először is, minden kezdet kapcsolatot (relatio) teremt a létrehozó és a létrehozott lények között. Ez a kapcsolat időben jelenik meg. Amikor ez a viszony a világ teremtésének az aktusán keresztül köti össze a teremtőt a teremtett lényekkel, ez a viszony a teremtő és a teremtett dolgok lényegét érinti. Ez annyit jelent, hogy bár a két létező, a teremtő és a teremtett lény nem válnak eggyé, kapcsolatuk a kauzalitás törvénye szerint lényegüket egy nevezőre hozza. Tehát amikor Istenről mint a világ teremtőjéről beszélünk, szem előtt kell tartanunk, hogy itt nem egy egyszerű fazekasmesterről van szó, aki vásárra készül, s éjjel-nappal dolgozik, hogy vevőit kielégítse, vagyis hogy új fazekakat teremtsen a régiek helyett.

Minden relatiót a létezők lényege határoz meg. Ez metafizikai törvény, amit Platón teremtéstörténete illusztrál. Ez magyarázza, hogy Platón nem egy istennel, hanem csak egy félistennel teremtette a világot. A "Déliurgosz" csak félisten, vagyis nem örökkévaló; így tehát, amit teremtett, az sem lehet örökkévaló. Így Platón nem teszi ki magát annak a kritikának, amely a teológusnak annyi kellemetlenséget okoz. Arra a kérdésre, hogy a tökéletes Isten miért teremtett egy tökéletlen világot, nincsen a logikát kielégítő válasz, bár a teológus megpróbálja Isten örökkévalóságából levezetni Isten szabadságát, olyan értelemben, hogy az örökkévalónak határtalan szabadságot tulajdonít. Ha Istennek abszolút hatalmat tulajdonítunk, akkor látszólag logikus azt állítani, hogy mivel Istennek örökkévalóság óta szándékában volt a világot megteremteni, logikus azt is állítani, hogy a világnak van kezdete.⁷

⁷"Respondebit aliquis quod immo mundus est factum novum, quia haec fuit forma voluntatis divinae ab aeterno ut mundum produceret in hora in qua factus est... et hoc modo mundus potest

Amikor a teológus ilyen érvekkel áll elő, megfélekedzik róla, hogy, Boetius figyelmeztetése ellenére, elhagyta a saját működési területét és a filozófia berkeibe merészkedett. Könnyű tehát érvelését megcáfolni. Bár föltételezhetünk Istenben olyan akaratot, amely örökkévalóság óta teremteni akarta a világot, nincs módunk arra, hogy föltételezésünket bizonyítsuk, ha valaki kétségbe vonja, hogy ilyen isteni akarat létezik. Tehát, még ha föltételezzük is, hogy a világot valaki teremtette, lehetetlen ezt bebizonyítani.⁸

A teológusnak le kell vonnia a tanulságot ebből a vereségből: ne bocsátkozzon olyan vitákba, ahol filozófiai érvekkel áll szemben. Másrészt viszont a filozófia tanulmányozása hasznos lehet a teológusnak az eretnekekkel folytatott vitában, s a filozófia komoly ismerete megtanítaná a teológust arra is, hogy mit várhat a többi tudománytól; vagyis a filozófia, az értelem gyakorlása megtanít rá, hogy magának az értelemnek is határai vannak. Így jut el Boetius arra a megállapításra, hogy sem a matematika, sem a metafizika nem képes arra, hogy a világ teremtését bizonyítsa. Példaképpen a természet-filozófust idézi, aki az első mozgató gondolatával próbálja bizonyítani, hogy a mozgásnak, a változásnak (tehát a teremtésnek is) okának kell lennie, mégpedig olyan okának, amely minden változást megelőz. Ebből logikusan következik, hogy az első mozgató állandó, vagyis változatlan marad. De mivel a filozófus nem képes ennek az első mozgatónak a létezését bizonyítani, nem állíthatja a világ teremtését sem. Ennek az a magyarázata, hogy a természet-filozófus érvei csak a változásra (generatio) alkalmazhatók, ámde nem a teremtésre (creatio).⁹

esse novus, quamquam habeat causam aeternam (et) sufficientem." (231–239.) ("Azt felelheti valaki, hogy a világ éppen azért új tett, mert az isteni akarat formája öröktől fogva az volt, hogy létrehozza a világot abban az órában, amelyben ezt megtette... és ily módon a világ új lehet, noha örök (és) elégséges oka van." — A szerk.)

⁸Sed contra hunc modum ponendi arguitur sic: qui fingit antecedens, fingit omne quod ex ipso sequitur, nec ipsum certificat; tu autem fingis in deo talem formam voluntatis ab aeterno, nec eam potes declarare, et sic facile est omnia fingere: dicet enim tibi aliquis quod non fuit talis forma divinae voluntatis ab aeterno, nec habes, unde sibi contradicas; ergo etiam fingis mundum esse novum, nec hoc poteris declarare." (240–245.) ("De az effajta föltevések ellen így lehet érvelni: aki elképzele az előtagot, az elképzele mindazt, ami abból következik, ámde az előtagot nem erősíti meg; te mármint elképzeled az istenben az akaratnak egy ilyen öröktől fogva meglevő formáját, ámde azt állítani nem tudod, s így könnyű mindent elképzelelni; de ha valaki azt mondja, hogy az isteni akarat öröktől való formája nem ilyen volt, akkor nincs minek alapján ellentmondanod; így hát azt is csak képzeled, hogy a világ új, de állítani nem tudod." — A szerk.)

⁹Lásd 4. jegyzet.

Ezzel az érveléssel Boetius önmagát is béklyóba kötötte, mivel értekezése elején kitűzött célját, a hit és az értelem kibékítését lehetetlenné tette. Hogy lehet közös igazságra jutni, ha különböző utakon járunk?

Boetiusnak igaza van abban, hogy a filozófia nagyon hasznos lehet a teológusnak, mivel a filozófia ismerete teszi képessé arra, hogy éppen a filozófia hatalmának határt szabjon. De ez a magatartás még nem oldja föl az ellentétet hit és értelem között. Abban igaza van Boetiusnak, hogy olyan esetekben, amikor a hit tételei nincsenek megkérdőjelezve, könnyen engedhet a filozófusnak — de milyen magatartást ajánljon akkor, amikor a hit és a filozófia ellentétes véleményt vallanak ugyanabban a kérdésben? Vegyük például a test föltámadását. Itt Boetius elárulja magát: a filozófusnak harcolnia kell olyan igazságok ellen, amelyek saját princípiumainak ellentmondanak, hogy így megvédje saját tudományát.

Boetius szeretné mégis kimenteni a teológust a zsákutcából, ezért azt tanácsolja neki, hogy a világ teremtésének vitájában természetfölötti okhoz forduljon. Vagyis amit a filozófia érvei kizárnak, azt egy magasabb rendű ok (pl. Isten) megengedheti. De ez a megoldás is hátrányos a teológusra nézve. Amikor elismeri egy felsőbbrendű szféra létezését, akkor a teremtőt ennek a szférának a rabjává teszi. Bár állíthatja, hogy amit a filozófia érvei kizárnak, azt egy magasabb rendű ok (pl. Isten) megteheti, ám ez az okoskodás kizárja Istent a földi dolgokkal való foglalkozásból. Így a teremtő Isten nem lehet gondviselő Isten. De ugyanakkor megengedi a filozófusnak, hogy értelmét minden téren gyakorolja, vagyis a filozófus állíthat és tagadhat bármit, amire törvényeit alkalmazni tudja.¹⁰

Boetius okoskodása elkerülhetetlenül a kettős igazsághoz vezet bennünket. Egyrészt állítja, hogy a teológus egy felsőbbrendű okra támaszkodhatik, hogy a teremtés tanát igazolja, másrészt a filozófustól megköveteli, hogy

¹⁰"Dicendum est ad hoc quod veritates quas naturalis non potest causare ex suis principiis nec scire, quae tamen non contrariantur suis principiis, nec destruunt suam scientiam, negare non debet... Veritatem tamen illam quam ex suis principiis causare non potest nec scire, quae tamen contrariatur suis principiis et destruit suam scientiam, negare debet, quia sicut consequens ex principiis est concedendum, sic repugnans est negandum: ut hominem mortuum immediate redire vivum et rem generabilem fieri sine generatione — ut ponit christianus." (401–415.) ("Erre azt kell mondanunk, hogy a természettudós az igazságokat, amelyeket elveiből nem tud levezetni s amelyekről tudása nem lehet, de amelyek nem is mondanak ellent elveinek s tudását nem rombolják le, nem szabad tagadnia... Azt az igazságot viszont, amelyet elveiből nem tud levezetni s amelyről tudása nem lehet, amely azonban ráadásul elveinek ellent is mond s tudását lerombolja, azt tagadnia kell, mert miként azt, ami az elvekből következik, el kell ismerni, akként azt, ami azoknak ellentmond, tagadni kell; így pl. azt, hogy a halott ember közvetlenül élővé változik vissza, vagy hogy a kialakulásra képes dolog kialakulás nélkül egyszerűen csak létrejön — amint ezeket a keresztény állítja." — A szerk.)

kövesse az értelem által diktált vonalat, amely kizárja a teremtetést. Ezzel állítja, hogy a kettő együtt áll (simul stant)¹¹ — egyformán érvényesek. Hogy ezt a kivételes esetet igazolja, Boetius hozzáteszi még, hogy a természettudós állításai a legfelsőbb szempontból tekintve nem állnak (absolute accepta falsa est), de a természettudomány elvei alapján helyesek. Ebből az látszik, hogy Boetius, bár elvei fönntartásával, de mégis engedni akart a teológusnak.¹²

KONKLÚZIÓ

Bár Boetius érvelése nem oldja föl a teológia és a filozófia közötti el-
lentétet, nagyon fontos tanulságot vonhatunk le magának a problémának a tár-
gyalásából. Boetius érvelése ugyanis nemcsak a teológus működési területét
jelöli ki, de megvonja — s jóval Kant előtt — a természettudományok és a
metafizika határait is. Érthetővé válik számunkra az is, hogy az értelem nem
képes áthidalni a magasabb és az alacsonyabb rendű okok (princípiumok) kö-
zötti szakadékot, mivel a felsőbbrendű okok az ész számára megközelíthet-
lenek.

Mondhatjuk tehát, hogy minden esetben az értelem határai képezik a prob-
lémát, annál is inkább, mivel értelmesen csak az értelemről lehet beszélni.
Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a hit értelmetlenség, hanem csak azt,
hogy a kinyilatkoztatott "igazság" ad értelmet mindannak, ami belőle ered.
Magát a kinyilatkoztatott "igazságot" ésszel sem bizonyítani, sem tagadni
nem lehet; az ilyen igazság nem az értelem fölött, hanem az értelman kívül
áll.

¹¹"Christianus autem concedit haec esse possibilia per causam superiorem quae est causa to-
tius naturae, ideo sibi non contradicunt in his, sicut nec in aliis." (415—417.) — "Dicendum
ad hoc quos sicut simul stant motum primum et mundum esse novum per causas superiores, et tamen
non esse novum per causas naturales et principia naturalia, sic simul stant, si quis diligenter
inspiciat, mundum et motum primum esse novum et naturalem negantem mundum et motum primum esse
novum dicere verum, quia..." (422—426.) ("A keresztény azonban ezeket egy fölsőbb okra hivat-
kozva ismeri el lehetségesnek, mely az egész természet oka; ezért nem mondanak ellent önmaguk-
nak ezekben a dolgokban, miként más dolgokban sem." — "Erről azt kell mondanunk, hogy miként
együtt áll az a két tétel, miszerint fölsőbb okok folytán van első mozgás s a világ új, s hogy
a természeti okok folytán és természetesen elveknek megfelelően mégsem új, akként együtt áll az
a két tétel is, ha valaki gondosan megvizsgálja, hogy a világ és az első mozgás új, s hogy a
világ és az első mozgás új voltát tagadó természettudós mégis igazat állít, minthogy..." —
A szerk.)

¹²"Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum non esse novum, accepta ab-
solute, falsa est, sed si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex
illis sequitur." (430—433.) ("Ezért az a következtetés, amelyben a természettudós azt állítja,
hogy a világ és az első mozgás nem új, feltétlen érvénnyel kimondva hamis, de ha azokra az ér-
telmi megokolásokra és elvekre vonatkoztatjuk, amelyekből ő ezt a következtetést levonta, azok-
ból következik." — A szerk.)

A következő tanulságot vonhatjuk le tehát Boetius argumentációjából: a vitában mind a teológust, mind a filozófust vesztesnek kell tekintenünk. Ezen ítélet alapja nem a hit és a filozófia ellentéte, hanem megint, amint erre már utaltunk, az értelemről alkotott fölfogásunk. Amikor a filozófus kijelenti, hogy sem a filozófia, sem a természettudományok eszközeivel nem lehet határozott feleletet adni arra a kérdésre, hogy vajon van-e a világnak kezdete, vagyis lehet-e teremtésről beszélni, végeredményben nem a teológust győzte le, hanem önmagát. A kezdet fogalmára ugyanis nemcsak a teremtés állításánál van szükségünk, hanem minden esetben, amikor új oksorozat magyarázatára szorulunk, s ez az eset nem korlátozódik egyedül a teremtésre. Nemde minden cselekedet új okozatsorozatot indít el, amelynek vagy van első mozgatója, vagyis vagy szabad akaratból ered, vagy a régi sorozatnak a folytatása, amely determinizmushoz vezet. A determinizmus viszont csak cselekvéseink hiábavalóságát emeli ki, olyan értelemben, hogy cselekedeteink értéktelenekké válnak. Ez utóbbi kitétel magyarázatra szorul: értéken nem hasznosságot értünk, hanem erkölcsi értéket, amely ugyan nem szükségképpen, de azért lehet teljesen haszontalan.

Rá kell tehát jönnünk, hogy a hit szerepe nem korlátozódik egyedül a vallásra, a teremtőben való hitre. A hit fogalmába bele kell értenünk mindazt, ami az ember és a világ, a véges és a végtelen, a célzatos és a céltalan, az értelmes és az értelmetlen (vagyis az értékes és az értéktelen) törekvéseket szándékozza elkülöníteni egymástól. Így Boetius okoskodása az értelem értelmetlenségéről is bizonyosságot tesz. Azt mondhatjuk tehát, hogy bár metafizikai érveket használ arra, hogy a teológust kioktassa, magának a metafizikának is nagyon szűk határokat szab. Talán túlzás lenne Boetiusnak olyan gondolatokat tulajdonítani, amelyek manapság a metafizika-ellenes irányzatokra jellemzők, azokra az irányzatokra, amelyek megtiltják az értékekről való tanítást, s ezzel társadalmi és kulturális értékvilágunkat teljesen kiszolgáltatják az érzékek és a fantázia szeszélyeinek, vagy pedig a racionalista formalizmus üres kereteit ajánlják föl mércéül. De ki merné állítani, hogy ezeket az életünk gyökerét érintő kérdéseket ki kell zárni a filozófiából, azzal az indokolással, hogy az értékeknek nincsen racionális alapjuk, vagyis hiányzik a bizonyítás, mely alátámasztja őket?

Ideje, hogy fontolóra vegyük a principium rationis sufficientis implikációit. Ha az értelem nem képes fölfedni önmagának a határait, hogyan tud arra a kérdésre válaszolni, hol kezdődik a hit — kivéve azokat az eseteket, amikor a természettudományok kérdőjelezik meg a hit állításait, mint például Tertullianus esetében? Tertullianus azt mondja: az Isten fia meghalt, ez le-

hetetlen, éppen ezért igaz. Ilyen esetekben általában értelemfölötti eseményről szoktunk beszélni, ám én inkább az értelmén-kívüli kitétel választanám, s a következő indokolással.

A világ teremtéséről szóló tan lehet filozófiai tanítás is, mint például Platón Timaioszában, s lehet hittétel is, amelyet a Biblia támaszt alá. Tehát az ilyen hittételt nem lehet Tertullianus példájához hasonlítani. Ezért mondhatjuk, hogy az egyik az értelem fölött áll, mivel logikus magyarázatot ugyan nem vagyunk képesek adni a világ keletkezéséről, a teremtés-gondolat azonban egy lehetőség a világ kezdetének megértésére; a másik viszont az értelmén kívül áll, mivel a létező természeti világ törvényeinek ellentmond, s az értelem még csak mint lehetőséget sem tudja szemlélődése tárgyává tenni. Arisztotelész például mondhatja, hogy Platón tétele nem áll, mivel Arisztotelész az értelem határait leszűkítette, de állítását éppúgy nem tudja bebizonyítani, mint ahogy nem tudja bebizonyítani saját tételét sem, az első mozgatót, amely a változást, a célzatosságot (télosz), s hasonlóképpen törekvéseinket, tehát értékeinket is alátámasztja.

POSTSCRIPTUM

Boetius de Dacia óta nagyot fordult az idő kereke, s vele együtt megváltozott gondolkodásunk irányvonala is. De ez nem azt jelenti, hogy Boetius-nak nem volt igaza, amikor a teológust kioktatta. Ha most tekintetbe vesszük, hogy kommentárunk lényege az ész szerepének hangsúlyozása volt, akkor nem mehetünk el szó nélkül az ész korunkbeli használata mellett sem. Ezt más szóval úgy mondhatnánk, hogy az ideológia különböző formában állítja saját szolgálatába az értelmet.

Ha Boetius korában a filozófia és a természettudományok voltak alávetve a teológia által képviselt ideológiának, ma a filozófia van kiszolgáltatva a "pontos tudományok" (exact sciences), ill. a természettudományok ideológiájának. Hogy az "ideológia" szó ilyenén használata ne lepjen meg senkit, idézem Jürgen Habermas-nak a könyvét — Technik und Wissenschaft als Ideologie. Már a cím — "Technika és tudomány mint ideológia" — elárulja a fogalmak elcsúszását. Tudományon ma már csak természettudományokat és a "pontos tudományokat" értjük; nemcsak a teológia, de a filozófia is az "ideológia" kategóriájába szorultak. De hogy lehet, hogy Jürgen Habermas a természettudományokat is az ideológiák közé sorolja? Ha ideológián világnézetet értünk, akkor Habermas helyesen használja a szót. Manapság a természettudományok diktálják az emberek magatartását, s mivel magatartáson közömbösséget is lehet érteni,

vagyis a világszemlélet teljes hiányát, Habermas joggal fejezi ki keserűségét. De Habermas túlmegy a közömbösségen, s Marcuséval és Max Weberrel a racionalitás nagyméretű befolyása ellen harcol. Tudjuk, hogy a racionalitás a természettudományok mozgatórugója. Aki ezt tagadja, lemond a természettudományokról. De Marcuse és Habermas szerint a racionalitás túllép a tisztán tudományos kereteken, s ekkor válik ideológiává, ti. a racionalitás beavatkozik a társadalom szervezésébe, mértékadó akar lenni a célok megválasztásában (zweck-rational), s így az uralkodás és az elnyomás eszközévé válik. A racionalitás végső következménye a depolitizáció, ami egyet jelent a már említett közömbösséggel vagy érdektelenséggel. A politikai tudat egy mindent átölelő fogalom, egy világkép; a racionalitás viszont, amely a technológiában megnyilvánul, részletmegoldásokban éli ki magát.

Vegyük most ismét fontolóra Boetius de Dacia példáját. Bár sem a világ kezdete, vagyis a teremtés, sem a világ örökkévalósága nem bizonyítható, mindegyik álláspont egy világkép kidolgozására kényszeríti a szemlélőt. Ebben a világképben helyet kell teremteni az embernek, a társadalomnak; meg kell neveznünk, mit tartunk célszerűnek és mit tartunk elvetendőnek, hiszen ezek nélkül a fogalmak nélkül semmiféle társadalom nem létezhet. Mindezeket a kérdéseket a természettudomány nem tudja föltenni, tehát hihetetlen hatalma a már létező ideológiák szolgálatába szegődik, vagy egyszerűen az ember ösztöneinek a szolgálatába áll. Minden esetben e racionalitás részletmegoldásokhoz vezet — ebben rejlik ereje és hihetetlen veszedelme is.

Tehát korunkban is fölüti a fejét a hit és az értelem ellentéte, csak-hogy ezúttal nem a teológia és a filozófia szolgáltatják a keretet, hanem a filozófia és a természettudományok. Boetius rendre utasította a teológust; ma a filozófusnak kell rendreutasítania a természettudóst, mondván: maradjon meg a saját működési területén. S ha a filozófusnak ellent akar mondani, akkor tanuljon meg filozofálni, vagyis tanulja meg a racionalitás filozófiai használatát, amely túllép a logika és a tudományos racionalitás szűk keretein. Vajon véletlen-e, hogy Lukács György élete végén Ontológiát írt, s hogy állandóan harcolt a pozitivistá filozófiai itányzatok ellen? Az ontológiában működő racionalitás világképet alkot, a természettudományok racionalitása viszont világképet rombol — s ez így van rendjén. Ez a kettős racionalitás a kiegyensúlyozott haladás záloga.

RESÜMEE

Ernő Joós: Der Gegensatz von Glauben und Verstand im Mittelalter: das Beispiel des Boetius von Dacia

Der Aufsatz behandelt das erst 1954 in der Budapester Széchényi-Bibliothek neu entdeckte Werk "De aeternitate mundi" des Boetius von Dacia, das zuerst der ungarische Forscher Géza Sajó veröffentlicht hat. Der Verfasser der vorliegenden Studie stellt die Analyse der aus dem 13. Jahrhundert stammenden Abhandlung in den umfassenden Zusammenhang des Gegensatzes von Glauben und Wissen, wie er sich in den verschiedenen Epochen der christlichen Tradition und namentlich im Zeitalter der Hochscholastik ausprägte. Vor allem sucht er zu zeigen, wie Boetius von Dacia durch eine prinzipielle Grenzbestimmung

naturwissenschaftlicher und philosophischer Vernunft einerseits den Ansprüchen des Wissens innerhalb der dem Verstand gesetzten Schranken volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, zugleich aber für die Theologie eine eigengesetzliche Geltungssphäre zu sichern trachtete. In der Schlussbetrachtung des Artikels wird darauf hingewiesen, welche aktuelle Bedeutung diese Lehre von einer "duplex veritas" selbst für die heutige Situation haben mag, die durch den neuen Gegensatz von naturwissenschaftlichem Technizismus und wertorientierter Philosophie gekennzeichnet wird.

A TÖRTÉNELEM FOGALMA A RENESZÁNSZ KORÁBAN

Rászlai Tibor

A középkor történelemszemlélete lineáris és dramatikus, melyben azonban az idő elvált az örökkévalóságtól, s a földi történelem szakaszai algoritmi-kus sorrá álltak össze. E történelem kezdetén a teremtő Isten van jelen a maga időtlenségével, ám állapotát — mintegy — megtöri a teremtés művének kimondásával. A sor végén a megváltott ember találkozik az őt (történelmé-ből) újjáteremtő Istennel, aki föloldja a bűnbeesés drámájának minden kö-vetkezményét.

Az a fölfogás, amely a földi történelmet az emberiség megváltási ideje-ként szemléli, merőben újdonság az antikvitás ciklikus történelemértelmezé-séhez képest. Az ember olyan világtörténelmi dráma szereplője, melyben a vi-lág és az egyes ember sorsa egyaránt eldől,¹ a földi lét a jó és a gonosz harcának küzdőtere. E történelemfilozófia bölcsőjénél Augustinus áll, aki a De civitate Dei (isten községéről) c., apologetikus célzattal írt bölcséleti művében kirajzolta azokat a kereteket, amelyeken belül az emberiség történe-te vizsgálható. Filozófiájában a földi lét mulandóságának és halandóságának tudatából fakadó pesszimizmus az üdvösség nem evilági rendjébe való hit ki-teljesedésének optimizmusával keveredik. Ez az ambivalencia kölcsönöz az em-beri történelemnek oly kettősséget, amely szükségszerűen csak tragikusan él-hető meg.² S mivel az emberi létbe való isteni beavatkozás minden aktusa a történelem egy-egy mozzanata, a történelem eseményei vallási értéket nyernek — a történelem értelme Isten megismerése.

A történelmi események nem annyira oksági magyarázatra szorulnak, mint inkább arra, hogy elhelyezzék őket az emberi nem általános világtörténeli fejlődésének egyes fázisaiban, Ádám-tól az eljövendő Antikrisztus-ig. A törté-nelem így évszázadokon át egyháztörténet maradt — írói is általában egyházi

¹A. J. Gurevics: A középkori ember világképe, Bp. 1974, 96. o.

²H. I. Marrou: L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin, Montreal-Paris 1950, 24. o.

személyek voltak. S mivel az egyház testesítette meg látható formában az isteni birodalmat, ő maga volt az egész történelmi mozgás tengelye, s rajta szűrődött át az egész történelem. Így — A. Dempf megfogalmazása szerint³ — a középkori történetfilozófia és a szimbolikus történeti teológia nem hagyott időt a történelemmel való foglalkozásra. Csakhogy ez a szemlélet megfosztotta az emberi létezést történetiségének önértékétől és valóságától. A történelem magyarázatának szerepe arra redukálódott, hogy az egyes események értelmét levezesse a történelem eszmei fogalmából. Hiszen valamennyi történelmi esemény értelemmel kell rendelkezzen, mert alá van vetve az egészét igazgató általános törvénynek.

A reneszánsz gondolatvilágában döntően az ember viszonya változik meg saját életének értékeléséhez. A görög hisztoria szó, mellyel e korszak a történelmét illette, sokkal tágabb volt, mint a mai jelentése. Az általános "kutatás, nyomozás, tapasztalás, elbeszélés" értelmében használták. Így van tehát "historia naturalis", "historia plantarum", "historia animalium" — s csak egy esetben jelent történelmet: ha ez a kutatás a múltra vonatkozik. Jóllehet még ebben az esetben is más jelentése van: jelenti magát a történelmet, tehát a folyamatot, s ugyanakkor az erre irányuló kutatást, azaz a történelemtudományt, továbbá a kutatás eredményeit tartalmazó írásművet.⁴ E fogalom tartalmi pontosítására csak kísérletek történtek, mint például Gerhard Vossius esetében (1623-ban), aki azzal a javaslattal élt, hogy a historia szót használjuk a folyamat jelölésére, a vele foglalkozó tudományt pedig jelölje a "historice" főnév. Még az 1600-as évek derekán is külön figyelemztetnek rá,⁵ hogy historián nemcsak a "res gestae", hanem a "narratio" és az "explanatio" is értendő. A következőkben azonban nem magát a "historia" szót, hanem a történelem mai értelemben vett fogalmát, s ennek megfelelően magát a történetírást vizsgáljuk a reneszánsz korában.

A másik, előre tisztázandó kategóriánk: a történelemszemlélet. Ha a történelemszemléletet tudományos aspektusból vizsgáljuk, akkor nem egyénekre és esetekre kell figyelemmel lennünk, hanem magára a történettudományra: vagyis a tudós, koncepciózus történetírás jellemzőire, melynek célja az előadott tények egy azonos minőségű nagyobb egységbe való beleillesztése, a történetek egymáshoz és a világ más jelenségeihez való viszonyítása, e viszony mibenlétének immanens kezelése. A tudós történetírás és a történettudomány kö-

³A. Dempf: Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, München—Berlin 1929, 208. o.

⁴Kulcsár Péter 1978. május 15-én, Visegrádon elhangzott előadása alapján.

⁵Praecognitorum historicorum epitome (ed. Paupus Gentzer), Lipsiae 1661, 12. o.

zött, történelemszemlélet tekintetében, nem tehetünk különbséget, mert mindkét esetben alapvető a történelemszemlélet jelenléte. A tudományos történetírás három összetevőből áll: az objektíve mindig adott történeti tényanyag, amit az író egy meghatározott történelemszemlélet szerint az adott társadalom szükségleteitől és lehetőségeitől megszabottan tudományos módszerek segítségével rendszerbe: történeti műbe foglal. Ha az együttthatók bármelyike hiányzik, vagy más minőségű, nem beszélhetünk történettudományról, tudományos történetírásról. Az összetevők közti lényegi összefüggés abból ered, hogy a történetírás e három komponens együttese: a három közül egyik sem létezik önmagában. (Pontosabban szólva nem abban a minőségben, amivel az együttes részeként.) A tények halmaza nem történeti tényanyag, ha nincs feldolgozva tudományos módszerekkel és rendezve valamely történelemszemlélet kívánalmai szerint. A módszer léte éppen a tények meghatározott, szemléletet kifejező megállapításokban, válogatásában van. Szemlélet csak módszeresen megrostált tényanyagban lehet. Éppen ezért a történetírást nem a három komponens összegének, hanem korrelációjának kell tekintenünk.

Mivel azonban az egész nemcsak egészében, hanem részleteiben is viszonyul a világ más jelenségeihez, kifelé e három tényező szerepe is megkülönböztethető, s kívülálló mozzanatokkal való relációban mindegyik rendelkezik a másik kettőtől független léttel is. A történelemszemlélet kifelé a világ-szemlélet, vagy egy kikristályosodott, tudatos világnézet függvénye. Ti. a társadalom aktuális céljai felé, a valóság átalakítására törekedve, erre a valóságra mint bázisra támaszkodik. A valóság egésze azonban általános érvénnyel sosem játszik szerepet, hiszen egyetlen emberi tevékenység sem irányul soha egyszerre az egészre. A társadalom a tudománytól azt várja, hogy kijelölje a valóság olyan pontjait, melyekre az óhajtott cél elérésére irányuló tevékenysége során támaszkodhat. Egy adott társadalmi szisztéma esetében pontosan meghatározhatók tevékenységének fő irányai: az az egyetemes ideál, amelynek megvalósítására általánosságban törekszik, s ezzel együtt az a mód, az a stílus is, mellyel a célt megközelíti. Ennek megfelelően körülhatárolható az objektív valósággal — mint alappal — szemben támasztott igényeinek köre, s ennek függvényeként az a követelményrendszer, amit a tudomány elé állít. Ez a követelményrendszer a világnézet. A világnézet jelöli ki a valóság azon területeit, melyeket a tudománynak vizsgálnia kell, szabja meg a vizsgálódás fő irányait, általában követendő módszereit, s voltaképpen eredményeit is, hiszen ha a kutatás más konklúzióval zárul, mint amire a társadalomnak szüksége van, akkor a társadalom az elért eredményt nem tekin-

ti sajátjának — a tudóst, vagy akár az illető tudományt az uralkodó világnézettől idegennek, fölöslegesnek, károsnak ítéli.

Az az irányító hatalom, amit a világnézet a tudomány fölött általánosságban gyakorol, az egyes diszciplínák területén konkrétan a szemléletben jelenik meg. Így a természettudományokban természetszemléletről, a társadalomtudományokban társadalom-, a történeti tudományokban történelemszemléletről beszélünk — de ideológiailag ugyanezt a szerepet tölti be a művészet-, az irodalomszemlélet stb. A történelemszemlélet összefoglalja azokat a követelményeket, melyeket a társadalom egyrészt a történelemmel, mint a múltban lezajlott objektív folyamattal, másrészt a történetírással, mint a jelenben folyó szubjektív tevékenységgel szemben fölállít.

A valóság átalakítására irányuló társadalmi tevékenység a jövőbe mutat. A társadalom tehát a múltra a jövő érdekében támaszkodik, s csak annyira tartja azt magáénak (saját történelmének), amennyire a cél eléréséhez szükséges.⁶ Ebben a megközelítésben a történelemszemlélet értékrendszer, amely a múlt jelenségeinek kvalifikálására szolgál, s amelynek segítségével ezekből kiválogatható az értékes, a célszerűen hasznosítható elem.

Azonban a történelemszemlélet csak külső szempontból tekinthető a világnézet vetületének. Belül, a tudományban, ennek két másik komponense a domináló: a tényanyag és a módszer. Ugyanennek a kettős meghatározottságnak van alávetve a többi szemlélettípus is. Következésképpen a világnézet maga is két oldalról kötött jellegű: létrehozásában nemcsak a társadalmi cél játszik közre, hanem úgy is fölfogható, mint a különböző tudományos szemléletmódok összege, amikor is a tényanyag mennyisége és minősége meghatározza az adott körülmények között alkalmazható eljárások jellegét, színvonalát. A kettős kötöttség teszi alkalmassá a világnézetet arra, hogy egyrészt a társadalmi tevékenységet a realitások tudományosan föltérképezett talajához kösse, s ne engedje, hogy a célok vágyálmok legyenek; másrészt viszont a tudományokat szigorúan a társadalmi cél által meghúzott korlátok közé szorítsa, s ne engedje, hogy öncélúvá váljanak, saját útjukon haladva eltérjenek a társadalmi tevékenység általános irányától, tehát egymástól is. Így tekintve a történelemszemléletet, ez rendkívül összetett. A társadalom oldaláról szemlélve a múltra irányított világnézetet nevezzük történelemszemléletnek, amely, értékrendszere alapján, a múltból kiválasztja az úgynevezett "történelmet". A világnézetben viszont a történelemszemlélet a történettudományt képviseli,

⁶Eckhard Kessler: Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung, Bd. 4., München 1971, 51. o.; lásd még: R. Landfester: Historia magistra vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 15. bis 16. Jhdts., Genève 1972.

a múltban fölhalmozódott objektív tényanyagként és a jelenben leszűrt tapasztalatként oly kereteket tartalmazván, melyek között a társadalmi célok reálisan kitűzhetők.

Gyakorlati szempontból a reneszánsz történelemszemlélet két irányból vizsgálható. Egyfelől mint a reneszánsz világszemléletnek múltra néző oldala, másfelől a történetírás belső ügyeként: mint a tényanyag és módszer metaspontjának a világszemlélet síkján keletkező vetülete.

A reneszánsz világszemlélet nem vonhatta ki magát Szent Ágoston világképének hatása alól. Ám az augustinus-i organikus történelemszemléletet alapjaiban átalakította. "Abból a feltevésből indult ki, hogy a világ maga is élő szervezet, egy hatalmas organizmus, melynek minden ízében ugyanazok a rendező elvei, az apró részletei nem különböznek az egésztől, haladásuk iránya is azonos. Az ország szervezete ugyanolyan, mint az emberé, a történelem az emberi élet nagyban, az emberiség ugyanúgy keresztülmegy a születés, ifjúkor, férfikor, öregség szakaszain, mint az egyén. A humanista felfogás szerint is egyének összege alkotja a várost, a városok összege az államot, az államoké a világot, és a világ szerintük is organikus lény. Augustinus, gondolatmenetében, azonban beépíti az alkotás tényezőjét. A humanisták szerint a világ napról napra, az emberi munka mintájára készül, apró részletekből egyre nagyobb és fenségesebb egész áll össze/.../ /vagyis/ az organikus folyamatot éppen az emberi tevékenység hozza létre, ez tehát olyan út, aminek iránya ugyan ki van jelölve, de amit az előrehaladó ember maga tör magának."⁷ Továbbá: "/.../ az új mentalitás roppant nagy tekintélyt adott a gondolkodásnak, a kimondott és leírt szónak".⁸ S éppen e végtelen nagy tisztelet az, amit a históriának mint ars-nak poétikai helyéből érthetünk meg igazán, amikor is a rhetorika rendjébe helyezik el annak megismerését. Ahogyan Pontano a történetírást mint "feloldott poétiká"-t határozza meg, abban benne rejlik a szónoki mű és a történetírói "valóságos" ábrázolás különbségének világos tudata. A történetírás és a költészet differenciáját kizárólag a beszéd különböző elrendezésében jelöli meg. Az előadásnak ugyanis "szabatosabb"-nak kell lennie a történetírásban, a gyönyörködtetően szabad költészethez képest. Mert ha a történetírás és a költészet rokon tevékenységek is, s ha mindketten egyként a retorika törvényeinek engedelmeskednek is, "mindazonáltal különböznek az elbeszélésben tartott rend terén, mert ott, ahol a történetírás az események sorrendjét és lefolyását követi, a költé-

⁷ Humanista történetírók (szerk. Kulcsár Péter), Bp. 1977, 1162–1163. o.

⁸ Uo. 1164. o.

szet igen gyakorta a közepén vagy egyenesen a végén kezdi /.../", s szabab-
dabb, leleményesebb nyelvezete a lélek nélküli lényeket is meg tudja szólal-
tatni. Az ilyen megkülönböztetés ellenére — amely tehát egyrészt a termé-
szetet földíszítve-utánzó és azt "fikcióival" szinte átváltoztató költészet,
másképp a történetíró legszigorúbb ékesszólása között áll fönn — mindez
nem jelenti azt, hogy Pontano ne a retorikában látná a "historia" legfőbb
normáját, s ne magasztalná annak "kiművelő" szerepét.⁹ E világszemlélet,
megjelenési formája szerint, oly "historikai műnem", mely, mint ars, "felol-
dott poétika"-ként tartozik a rhetorika rendjébe. Ugyanakkor még nem látjuk
világosan, hogy ars-nak tekinthető-e a történetírás; s ha igen, akkor önél-
vű, önálló-e; s ha annak tartatik, akkor mily jegyek mutatják autonóm ars
voltát: azaz milyen kritériumoknak kell megfelelnie a történeti műnek.

Paolo Cortesi 1490-ben, Giorgio Valla 1501-ben, s egyáltalán szinte min-
denki azt panaszolják, hogy a régiek nem adnak előírást arra vonatkozólag,
hogyan kell írni történeti művet, de még arra sem, hogy mi legyen a tárgya.
Ha mégis szólnak róla, az eloquentia fogalomkörébe utalják. Robortello az,
aki, a futólagos megjegyzések után, 1548-ban elsőként fejti ki tétélesen,
hogy a régiek álláspontja hibás vagy legalábbis korszerűtlen. Tény — mond-
ja —, hogy a história a retorikából származik, és azzal áll a legközelebbi
rokonságban, mert mindkettőnek narratio a módszere. Azonban maga a tárgy, a
történelem "sajátos jelenség" (*peculiare nomen*) a jelenségek egyetemén be-
lül, következésképpen létezik egy önálló "facultas sive ars historica" is.¹⁰
És Robortello nézetéhez csatlakozik mindenki, aki az ügyben nyilatkozik —
például Sperone Speroni is. Kijelenti, hogy a történetírás ugyanolyan arte,
mint a poézis vagy a retorika — s ezzel a vagy kötőszóval a históriát egy-
szersmind határozottan ki is emeli a retorika köréből és önállóként jellemzi.

Miért önálló? A történetírás — megfogalmazásunk szerint — minden más
ars-tól eltérő összetevőkből áll, melyek a következők: veritas, narratio és
utilitas. Robortello szavaival "a történetírás feladata, hogy elbeszélje a
történeteket úgy, ahogy megtörténtek, hasznos gyönyörködtetés céljából".¹¹
E kifejezések mögött elég könnyű fölfedezni a tényanyagot (*veritas, res ge-
stae*), a módszert (*narratio*) és a szemlélettel képviselt társadalmi célt
(*utilitas, juvare*). Ezek közül az utilitas-szal itt nem foglalkozunk — néz-
zük, hogyan keresztezi a narratio a veritas-t.

⁹Cesare Vasoli: A humanizmus és a reneszánsz esztétikája (ford. Székényesi Endre), Bp. 1983,
36. o.

¹⁰Francesco Robortello: De historica facultate disputatio, Basel 1548, 23. o.

¹¹"/.../ patet historiae finem esse narrare res gestas, uti gesta fuerint, juvandi gratia".

Azt, hogy a történelem mint objektív folyamat és a történetírás tárgya — minden más tudománytól eltérően — kizárólag az emberi társadalom, már az első elméletíró, Robortello a leghatározottabban leszögezi, olyan teljes egyértelműséggel, hogy szavai kommentárja sem szorulnak: "A história fakultásába mint anyag (materia) maguk az emberek tartoznak, de nem annyiban, amennyiben mozognak, lélegeznek, gondolkoznak — mert ez a filozófusokra tartozik —, hanem annyiban, amennyiben cselekednek és közügyekről (de publicis negotiis) beszélnek."¹² És: "A magánérdekű dolgok nem tartoznak a történelem fogalomkörébe, következésképpen a historikusra sem."¹³ A történeti tényanyag milyenségét illetően viszont eléggé bizonytalanul fogalmaznak, s nem található arra vonatkozó állásfoglalás, hogy a történetírónak milyen tényanyaggal kell dolgoznia.

A legáltalánosabb megfogalmazás¹⁴ szerint a historikus "semmit sem hanyagolhat vagy hallgathat el, ami tudásra méltó". Itt a lényeg nyilván a "tudásra méltó" kifejezésben rejlik, ez tartalmazza azt a megkötést, hogy a múlt tényei közül nem tekinthető minden történeti ténynek, vagyis nem konkrét előzménye a jelenlegi társadalomnak. Az ezzel kapcsolatos példák: Zsámboky János (Sambucus) fölhozza Livius szószátyárkodását Hannibál alpokbeli átkelésével kapcsolatosan; vagy a lényeges mozzanatok elhallgatására Robortello szakkifejezést is ismer: eszerint "reticentia"-nak hívják azt a hibás módszert, amikor valaki lényeges mozzanat fölött szándékosan elsiklik (az ő példája Sallustius, aki elhallgatja Cicero érdemeit a Catilina-összeszküvéssel kapcsolatosan). Ez utóbbi átvezet a történetírói vagy általában az írástudói erkölcs területére, s az írók inkább erről az oldalról tárgyalják a múlt eseményeit, kimondva, hogy nem illik hízélgésből, elfogultságból túlozni a hozzánk közeli érdekekben, ugyanúgy nem szabad féltékenységből, rosszindulatból elhallgatni az ellenfelét sem. Mindennél többet mond Robortellónak az az utasítása, hogy a történetíró nem pertraktálhat becsstelen dolgokat, vagyis arra utal, hogy a történetírónak a jelen társadalmi ideál, társadalmi célkitűzés jegyében kell válogatnia a rendelkezésre álló adatok között.

A hazugság, hízélgés, elfogultság és az efféle — a történetírótól sem idegen — emberi hibák elleni hadakozás azért lényeges, mert része annak a nagyon határozottan kifejezett követelménynek, hogy a történeti ténynek objektívnak, azaz valósnak kell lennie. Az objektivitás iránti igényt a nar-

¹²Robortello, i. m. 25. o.

¹³Uo.

¹⁴Sebastian Fox-Morsillo: De historiae institutione dialogus, Paris 1557, 16. o.

ratio "vera sive verisimilis" jelzőpárja fejezi ki. Ez az egyik legfontosabb kritérium, ez különbözteti meg a történetírást a többi ars-tól, elsősorban a poézistól, mely zömmel "fabulosa" elemből áll, s ehhez csak másodlagosan csatlakozik a "verisimilis", a "vera" pedig teljesen elmarad. E tekintetben teljes az egyetértés. Georgius Trapezuntius például így adja elő a történeti narratio meghatározását: "oratio, quae rem gestam aut perinde ut gestam diligenter exponit".¹⁵ Johannes Cesarinus: "narratio est rerum gesterum aut verisimilis expositio".¹⁶ Sebastianus Macchi szerint a historia "partim ex vero, partim ex verisimili ac probabili" áll.¹⁷ Ebből a jelzőpárból az első, az "igaz" teljesen egyértelmű: igazat kell mondani egyrészt a már említett erkölcsi értelemben (azaz hazugság, hízeltetés, becsmélés nélkül), másrészt a tényyszerűség kívánalmainak megfelelően: valós adatokkal kell dolgozni.

Szorosan csatlakozik ehhez, de messze-messze túlmutat rajta a jelzőpár második tagja, a "verisimilis", a "valószínű", ami a ténymegállapítás egy korábban ismeretlen útját jelöli,¹⁸ azt, hogy a történetíró tudós következtetései, hipotézisei a valós adatokkal egyenrangú szerepet játszanak. Lorenzo Valla már a XV. század közepén kifejti, hogy a történetíróknak elsősorban azokkal az adatokkal kell dolgoznia, melyeket önmaga tapasztalt. Mivel azonban senki sem lehet jelen minden fontos eseménynél, szükség van egyrészt következtetésre, másrészt a források használata során egy bizonyos "sagacitas"-ra, finom szimatra, a valós és valótlán állítások megkülönböztetésére. Ha azonban a historikus egy állítás valóságára finom szimattal rájött, a következőkben már ugyanolyan tényként lehet fölhasználnia, mintha azt személyesen tapasztalta volna. Ez a "valószínűség" a költői és a történeti adatteremtés eszköze lehet, mégsem teremt kapcsolatot a történetírás és a költészet között. A XVI. század "teoretikusai" terjedelmes fejezetekben tárgyalják a történeti "valószínű" és a költői "valószínű" közti különbséget. A történetíró olyan valószínűséggel dolgozik, mely az elbeszélte esemény során föltehetően megtörtént, s megtörténésének nincs is fizikai vagy biológiai, vagy egyéb akadály. Ezzel szemben a költői "valószínű" oly dolgokat állít, ami fizikai vagy biológiai lehetetlenségnek ugyan nem minősíthető, de biztos, hogy nem történhet meg, legalábbis nem akkor és nem ott, ahová a

¹⁵Kessler, i. m. 88. o.

¹⁶Johannes Cesarinus: Rhetorica, Köln 1534, 8. o.

¹⁷Sebastianus Macchi: De historia libri tres, in quibus non solum causa materialis, formalis, efficiens et finalis scriptionis historicae apprime declaratur, sed etiam singulae eius partes diligenter examinatur, Venetiae 1613, 44. o.

¹⁸Humanista történetírók, i. k., 1163. o.

költő beállítja. A valószínűségnek a valós adatokkal egyenlő értékben történő fölhasználása itt indult hódító útjára a történettudományban, s azóta tartja szilárd pozícióit a történeti módszertanban.

Thuróczy, krónikájának azon részében, ahol III. István trónralépését adja elő, még teljesen középkori metódust követ: /II. Géza halála után/ helyébe fia "István koronáztatott meg".¹⁹ Hat latin szó az egész. Ugyanez Bonfininál, aki e helyen kizárólag Thuróczyra támaszkodik: "Miután Géza király meghalván teljes országgyűlést tartottak, azon beterjesztették és nyilvánosan felolvasták végrendeletét, mely szerint az apa III. Istvánt jelölte a királyságra; ezt egyetértő szavazattal mindnyájan jóváhagyták, és szerencsekívánatokkal üdvözölték: 'Minden jót Istvánnak! — kibálták. — Tisztelet és dicsőség István királynak! Boldog élet és szakadatlan diadal Istvánnak! Minden jót és boldogságot Magyarországnak!' Valamivel később Székesfehérvárott megkoronázták és ősének, Szent Istvánnak szentséges koronájával felékesítették. Elnyerve az uralmat, a legkevésbé sem bizonyult üretlennek rá, és semmit sem tett a tanács jóváhagyása, atyai barátainak megkérdezése nélkül."²⁰ E példán is érzékelhető a humanista történetíró viszonya a valószínű elemekhez. A forrásból vett hat szón kívül minden egyéb ebből a körből származikk²¹ s ugyanakkor egyetlen olyan mozzanat sincs benne, ami meghamisítaná Thuróczy elbeszélését — vagyis a Bonfini által "valódi"-nak tartott történetet²² —, mivel az megtörténhetett volna, sőt, alighanem tényleg így is történt.

A történeti tényanyag nemcsak valós voltával határozza meg önelvűnek a történetírást, hanem különleges eredetével is. Minden más diszciplína — legyen az tudomány vagy művészet — származás szempontjából kétféle anyagtípussal dolgozik: vagy készen kapja, vagy maga teremti; ez utóbbi esetben valós elemekből. A történeti tényanyag átmenetet képez e két típus között. Azt mindenki egyértelműen elismeri, hogy a történész nem maga találja ki a közölt adatokat, hanem készen kapja azokat. Többnyire éppen ezzel szokták megkülönböztetni a költőtől. Eszerint viszont nem tartozik a "teremtő művész" kategóriájába, hiszen teremtésről, "invencióról" szó sem lehet. E tekintetben legridegebben Giacomo Zabarella nyilatkozik, kijelentvén, hogy mivel magában a történelemben nincs semmiféle művészi elem, földolgozása a legkevés-

¹⁹Mályusz Elemér: A Thuróczy-krónika és forrásai, Bp. 1967, 40. o.

²⁰A. de Bonfini: Rerum Ungaricarum decades, I–IV. t. (ed. Fögel–B. Iványi–I. Juhász), Lipsiae–Bp. 1936–41, II. köt. 419–421. o.

²¹Mályusz, i. m. uo.

²²Bonfini, i. m. uo.

bé sem lehet művészet. A történetíró föladata az egyszerű és cicomátlan leírás, a tények rögzítése; mindenféle költészet, művészkedés szigorúan tilos — mivel ez a társadalmi haszon, az "utilitas" rovására megy. Lényegében ezt vallja a legtöbb történetíró, ha előszót, ajánlást ír művéhez: ebben többnyire el is mondják, hogy egyszerű nyelven, cikornyák nélkül, a puszta tényeket adják elő. Robortello is, aki elsőként száll síkra a história ars-voltáért, bevallja, hogy a "történetíró nem alkotó, hanem kifejtő".²³ Ugyanezt az álláspontot képviseli Viperano is, aki leszögezi, hogy a történetíró nem maga gyártja anyagát — mint a költő, a festő, a muzsikusz —, hanem készen találja azt: ti. a "res gestae"-t. Egy kicsit azért engedékenyebb, mint Zabarella, amikor a történetírót a szobrászhoz hasonlítja, s a "res gestae"-t csak nyersanyagnak mondja, amiből a historikusnak kell művészi módon kihámozni a benne rejlő "imago"-t, vagyis a lényegét. Jóllehet invencióról, "de inveniando" szó sem lehet, de a historikus mégis "ingenium"mal, tehetséggel dolgozik, amikor az anyagot művészi és tudós módon "ornate graviterque" kifejti. Ezért tehát a história ugyanolyan ars, mint a szobrászat. A legfigyelemreméltóbb fejtegetést Sebastiano Maccinál olvassuk, 1613-ban írt művében. Ő először is megkülönbözteti a "költött vagy valószínű" anyaggal dolgozó művészt a "valós vagy valószínű" tényekkel dolgozó tudóstól, s a historiográfust fönttartás nélkül az utóbbiak közé sorolja. Ezen a körön belül azonban sajátos helyet jelöl ki neki, azon az alapon, hogy míg az összes többi tudomány új tények megállapítására törekszik, a történettudomány viszont az egyetlen, melynek célja a meglévő tények fönttartása. Ebből az következik — szerinte —, hogy a történettudomány bizonyos szempontból magasabb rendű. A többi tudomány ti. "gyámoltalan", megállapításai további bizonyításra és próbára szorulnak, igazsága csak ennek révén válik bizonyossággá, mégpedig olyannyira, hogy ha csak egyetlen, ellenkező irányba mutató tény bukkan is föl, az egész megállapítás hitelét és érvényét veszti. A történettudomány megállapításai viszont eleve igaznak bizonyulnak, mivel azok a megállapítások, melyek valótlán tényeket tartalmaznak, eo ipso kívül esnek a történettudomány körén. Azaz a história tényei, igazságuk következtében, maguk szolgálnak bizonyítékkal és próbaként más tudományok — például a filozófia — számára. Míg más tudományok eredményeit ismertetni kell, a történelem épp azáltal válik történelemmé, hogy a történetíró ismerteti.²⁴ Vagyis a történettudomány művelői maguk teremtik a történelmet, maguk kreálják a törté-

²³"non est effictor rerum sed explanator".

²⁴"ideo enim historia est quia nota".

nelmi tényanyagot, pontosabban fogalmazva a mennyiségileg mérhetetlen, gyakorlatilag áttekinthetetlen és földolgozhatatlan, elméletileg pedig fölösleges teljes objektív múltbéli valóságból a saját szempontjai szerint maguk választják ki azt a viszonylag igen csekély mennyiségű adatot, amit fontosnak, amit történetinek, amit fölhasználhatónak és fölhasználandónak tartanak — vagyis a historikus csakugyan maga faragja ki a múlt irdatlan tömegéből a történelmet. Nyilvánvalóan ugyanez a fölismerés bujkál — ha ködösebben is — a többi idézett követelményben is, hogy ti. a történetíró a fontosat mondja, az alaktalan masszából szobrász módjára értelmes, esztétikus, használható "imago"-t bontson ki. S ugyanez a fölismerés vezeti a történetírókat abban a, hencegésnek ható kijelentésükben is, amivel például az életrajz elé írt dedikációban szolgálatukat ajánlani szokták, hogy ugyanis hiába vitt volna végbe nagy tetteket akár maga Akhilleusz is, ha nincs aki megörökítse — tehát aki a társadalmi szempontjából jelentősnek ítélje meg — azokat. Az ilyen értelmű teremtésben találják meg egyrészt a mester-ség művészet voltát, másrészt saját maguk számára a társadalmi megbecsülés-re való igény jogosultságát. Végül ezzel mutatnak rá arra az összefüggésre, amit mi — modern kifejezéssel élve — a társadalmi célt kifejező világnézet irányító szerepének neveztünk.

Ugyanezt ragadja meg egy más oldalról Tasso,²⁵ amikor azt mondja, hogy ha egy esemény valóban jelentős, akkor föltétlenül belekerül az írott történelembe. Ennek igazságát azóta sem vonta kétségbe senki, olyannyira, hogy mind a mai napig "történelemelőttinek" nevezzük azokat az időket, amelyek felénk vezető eseményeiről nics tudomásunk. Nem mintha akkor nem történtek volna "események", hanem azért, mert amiről nekünk nincs a mi emlékezetünkre méltó tudomásunk, az számunkra nem történelem. Az objektívnek és a szubjektívnek ez a sajátos együttese adja egyébként a történeti tudományok lényegét is — különösképp a természettudományokkal való oppozíciós helyzetben. És ezt a belső ellentmondást talán nekünk is szabadságunkban áll értelmezni. Ez teremtheti meg ugyanis a diszciplínánkon belül azt az egészséges belső feszültséget, ami a fejlődéshez szükséges; az tehát, hogy a tudósok, egymással folytatott vitáik során, tisztázzák a kérdéseket, földerítik a tényeket, újra meg újra átértékelik a múlt eseményeit — s ezzel a történettudományt mindig frissen tartják, mindig a legalkalmasabb állapotban ahhoz, hogy a társadalmat segítse célkitűzése elérésében. Ugyanakkor nem hallgathatjuk el, hogy ellenkező vélemény is van. A hiperkritikus Agrippa von Nettesheim a "De

²⁵Ertekezés a költészet művészetéről, Padova 1587, 114. o.

historia"-ban így nyilatkozik: "A történettudomány haszontalan dolog, mivel az írók többnyire eltérnek egymástól, legtöbbjüknek tehát hazugnak és tudatlannak kell lenni. Az egyik arról ír, amiről nem tud, a másik arról, amiben nem hisz, a harmadik meg olyasmiről, amit a józan olvasó nem tud elhinni. Az egyik pletykából indul ki, a másik felületes ismeretből, a harmadik szórakozásból hazudik, a negyedik az igazat is kétségbe vonja, mások csak tudományukkal hancegnek és elegáns haszontalanságokkal töltik a papírt. Félelemből, irigységből, gyűlöletből, szeretetből nem írják azt, ami történt, hanem aminek megtörténtét óhajtanák. Hízelegnek és gyalázkodnak." Így aztán a történettudományban szó sem lehet "exacta fides"-ről, mert az írók folytonosan cáfolják és kiigazítják egymást. S ráadásul még "erkölcstelenségre is tanítják az olvasókat, mert a legnagyobb gazemberek, gyilkosok és rablók sikereivel traktálják őket, mint amilyen volt Hercules, Achilles, Hector, Themistocles, Xerxes, Cyrus, Darius, Nagy Sándor, Caesar és a történetírók többi kedvence".²⁶ Annak ellenére, hogy Agrippa csípősen fogalmaz, követelményrendszere valójában ugyanaz, mint a többieké: kifogása éppen az, hogy a történetírók ennek nem nagyon tudnak eleget tenni.

Eddig két jelzőnk volt a tényanyagra: az "objektív" és a "történeti". Ehhez most egy harmadik is járul: a konkrét. Épp az különbözteti meg a történetírót a filozófustól, sőt épp az adja hasznosságát, hogy az emberi dolgokról nem általánosságokban beszél, hanem az erényes és bűnös cselekedeteket konkrétan ismerteti, összefüggésükben, eredetükkel és következményeikkel együtt. A történeti elbeszélés continuata narratio, a dolgokat nem szakítja ki az egészből. Köztudomású, hogy a költő — még ha történetet beszél is el — nem törekszik a történeti folyamat teljességének bemutatására; számára elegendő, sőt erény, ha az elbeszélést — a sokszor idézett példa szerint — Akhilleusz haragjánál kezdi. Robortello elég nagy teret szentel annak a kérdésnek, hogy hol is kell kezdeni a történeti elbeszélést. Föltétlenül az elején — mondja. Azok, akik hisznek a teremtésben, azzal kezdjék, a többiek ott, amit ezzel egyenrangúnak tartanak. Kisebb téma esetén sem csak a közvetlen előzményekig kell visszanyúlni, hanem — például — életrajznál az ősökig, és így tovább. A sajátosan konkrét történelmi tény fogalmát és gyakorlatát, az analógiás módszer általános érvényű alkalmazásával, Bonfini teremti meg az egyetemes történettudományban először,²⁷ amikor ti. lehetsége

²⁶Vö. Arno Seifert: Cognitio historica. Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie, Berlin 1976, 166. o.

²⁷Kulcsár Péter: Bonfini magyar történetének forrásai és keletkezése, Bp. 1973, 20 és 74. o.

szerint egykorú állapotokba illeszti bele a történeti adatokat; az általános érvényű megállapítás tárgyát a specifikussal cseréli föl.

Ezek azok a metszéspontok, ahol narratio és veritas kimutathatók az érett reneszánsz történetíróinak teoretikus megfogalmazásában és gyakorlatában. Egyben a narratio és a veritas kapcsolatának hív követése a maguk immanens sajátóságukban is fölmutatják a reneszánsz időszakának történetíróit, érzékeltetvén az azon módszerbeli finomságok nyújtotta különbözőségeket, melyek csak a középkori világkép széthullásából érthetők meg jelentőségük teljességében.

SUMMARY

Tibor Rászlai: The Concept of History in the Renaissance

It is man's relation to the evaluation of his life that takes a fundamental turn with the Renaissance way of thinking. This study examines Renaissance historiography as ars in light of the new criteria Renaissance man judged his life by, i.e. historical fact, scientific method and historical view as such. The author's approach to the rise of historical view is twofold. It is, on the

one hand, the outcome of the past orientated Renaissance world view in general but, on the other hand, it can be taken as that of the concern of historiography, i.e. as the projection in the plain of world view of the intersection of historical material and method. The author also takes into consideration the rhetorical function of historia as a humanist discipline.

ELMÉLKEDÉS A KÉT TUDATRÓL ÉS POPPER HÁROM VILÁGÁRÓL

Rádi Péter

Ez az esszé a tudatproblémával foglalkozik. Természetesen nem annak egészével, hanem csak néhány vonásával. Tudatproblémán a tudat mibenlétére, a test és a tudat, a test és a lélek kapcsolatára vonatkozó két és félezer éves (és többé-kevésbé mindig a filozófiai viták középpontjában álló) kérdéskört értem, amely újabban egyes konferenciák szekciócímében és filozófiai szakkönyv-katalógusokban kezd önálló diszciplínaként is föltűnni, többnyire "philosophy of mind" néven.

Az alábbiakban kizárólag az emberi tudatról lesz szó. Néhány évtizede ez tautologikus kijelentésnek tűnhetett volna. Akkor a tudatot általában szinte előzmény nélküli emberi specifikumnak tekintették, egyfajta fordított Pallasz Athénénak: ahogyan az istennő teljes fegyverzetben pattant ki az apja fejéből, a tudat is (a filogenezis egy közelebbiről meg nem határozott pontján) teljes fegyverzetében pattant be az ember fejébe. Ma már világos, hogy az emberi tudatnak hosszú filogenetikus előtörténete van, s hogy ennek az előtörténetnek egy számottevő szakaszán már egyfajta — ha nem is emberi — tudatról úgyszintén beszélhetünk. Ez azonban nem tárgya ennek a dolgozatnak, mely a "kész" emberi tudattal foglalkozik.

PROLÓGUS

E kérdéskör egyik első nyílt megfogalmazása Platónnál található, egyebek között a Phaidónban, ahol is a kérdés a lélek halhatatlansága formájában jelenik meg.

A halhatatlanság gondolata, futólag, már a külső történés szempontjából a Phaidón előzményének tekinthető Apológiában is fölbukkan, de ott még hiányzik egy határozott spiritualista állásfoglalás. Elképzelhető, hogy e két mű megírása között Platón fölfogása változott, de az is lehetséges, hogy az Apológiában még valóban Szókratész nézete nyilvánul meg, mely eszerint némileg eltért volna a Platónétól.

Kerényi Károly ugyan a Phaidónról írt tanulmányában arra látszik utalni, hogy e mű Szókratésze is a történeti Szókratész lenne, nem pedig Platón irodalmi alteregója: "És ma már nehezen szánunk rá magunkat arra, hogy a 'Phaidón' eleven egész Szókratészét felosszuk önmaga és Platón között..." (Kerényi, 111. o.) Kerényi nem utal az Apológia és a Phaidón közötti eltérésre.

Védőbeszédében Szókratész, az ítélet kihirdetése után, arról beszél, hogy a haláltól nem kell félni: "Mert két dolog közül egyvalami a halál: vagy abból áll, hogy a megholt semmivé lesz és egyáltalán semmit sem érzékel már, vagy pedig — ahogyan mondogatni szokták — abból, hogy a lélek itteni helyét egy más hellyel váltja fel és máshová költözik. És ha semmi érzékelése sincs, hanem olyan, mint az álom, amelyben alvás közben még álmoképeket sem látni, hiszen akkor csodálatos nyereség a halál... Ha pedig a halál valamiféle elköltözés innen egy másik helyre, és igaz, amit mondanak, hogy ott vannak mind a megholtak, akkor mi lehetne annál nagyobb jó, bírák?" (Platón, 437—438. o.)

Itt tehát Platón (vagy Szókratész) egyenlő valószínűségűnek — és egyaránt kíváncsúnak — tekinti a lélek megsemmisülését a test halálával, illetve a lélek továbbélését a testtől függetlenül.

Ezzel szemben a Phaidón c. dialógusnak, mely külső cselekménye szerint rövid idővel az ítélet után, Szókratész halála napján játszódik, a lélek halhatatlanságának bizonyítása a fő tárgya. Figyelemre méltó ezzel kapcsolatban az a "dramaturgiai fogás", hogy amikor már kialakulóban van a főnti kérdésben a konszenzus, akkor két tanítvány, Szimmiász és Kebész ellenvetésekkel él, hogy azután ezek megcáfолása még hatásosabban igazolja a halhatatlan lélek eszméjét. Kebész ellenvetése jelentéktelen: azt veti föl, hogy talán a lélek tartósabb ugyan a testnél, és átélhet néhány újjászületést, de végül maga is elkopik. Igen érdekes viszont Szimmiász kérdésfelvetése. Ő tulajdonképpen egy költői képben egy nem-vulgáris materialista fölfogását fejti ki a test—lélek viszonyrak. Ezt mondja: "/.../ az összhangról meg a lantról meg a húrokról is elmondhatná valaki ugyanezt a gondolatmenetet, hogy az összhang láthatatlan és test nélküli és szépséges valami, és isteni is a jól hangolt lanton, maga a lant azonban, meg a húrok testek és testies dolgok, és összetettek és földiek, és a halandóval rokonságban állók. Ha tehát valaki széttörné a lantot, vagy elvágna, vagy eltépné a húrjait, nem állíthatná-e másvalaki azzal a gondolatmenettel, amivel te az előbb, hogy az az összhang szükségképpen létezik, és nem pusztult el — mert képtelenség volna, hogy mikor a lant még megvan, bár a húrjai elszakadtak, és a húrok is megvannak, bár halandó dolgok, az összhang, a harmónia, mely az isteni dol-

gokhoz és a halhatatlanhoz hasonló természetű, és velük rokon, elpusztuljon, éspedig előbb pusztuljon el, mint az, ami halandó —, inkább mondaná, szükségképpen meg kell még annak az összhangnak valahol lennie, és előbb rothad el a faanyag meg a húrok, mint hogy a harmóniával történne valami baj? Mert én bizony azt gondolom, Szókratészom, te magad is olyanformán vélekedsz, hogy leginkább ilyesminek foghatjuk fel a lelket: ahogy a testünket a meleg és a hideg és a száraz meg a nedves és más effélék kifeszítik és összetartják, a lelkünk is efféléknek a vegyüléke és összhangja, mert szépen és arányosan keverednek benne egymással. Ha tehát a lélek csakugyan harmónia, akkor világos, hogy mikor a testünk túlságosan elernyed, vagy épp kifeszül a betegségek és más bajok miatt, a lélek kénytelen azonnali elpusztulni, bármennyire isteni is, /.../ a különféle testek maradványai viszont sokáig megmaradnak, míg el nem égnek vagy rothadnak." (Platón, 1069—170. o.)

A dialógus további részében Szimmiász nézeteit természetesen megcáfolják, de a cáfolatok nagy része nem közvetlenül a Szimmiász által vázolt képre vonatkozik, hanem olyan előfeltevésekre épül, mint pl. az anamnézis-elmélet, vagyis hogy tudásunk visszaemlékezés az ideák világában tapasztaltakra. Ezt itt eleve bizonyítottnak tételezik föl — egyik "bizonyítása" a Menón című dialógusban található. (Vö. Platón, 674—690. o.)

MIT IS ÉRTÜNK TUDATON?

Már utaltam rá, hogy a tudatprobléma hatalmas komplexumának csak néhány részletével kívánok foglalkozni. Elsősorban azzal, hogy mit is értünk ill. hogy mit is szokás érteni tudaton? Ez ugyanis korántsem egyértelmű. A legkülönbözőbb világnézeti ellentéteken túl a vitákat gyakran az is motiválja, hogy a résztvevők nem ugyanazt értik a vita tárgyán. Ez még egyazon iskolába tartozók vitáiban is előfordul. A 60-as években például heves vita zajlott a hazai (és nemcsak a hazai) marxista filozófián belül arról, hogy a tudat — ontológiai értelemben — anyagi jellegű-e vagy sem. A vita — látszólag — akörül forgott, hogy Lenin közismert, ismeretelméleti jellegű anyagdefiníciójából milyen álláspont következik. Valójában azonban két különböző tudatfogalom rejlett a nézetkülönbség mögött. Az egyik: a tudat mint a sajátos emberi pszichikum a maga biológiai és szociális meghatározottságában; a másik: a tudat mint eszmei, mint ismereteink összessége. Hogy itt kettősség van, azt természetesen nem én fedeztem föl. Rubinstein pl. így ír: "A két különböző, sőt látszólag különmű kérdés — az egyik, az ismeretelméleti kérdés: a pszichikus jelenségek megismerési viszonya az objektív valósághoz;

a másik, a természettudományos kérdés: a pszichikus és az agy összefüggése — annyira összefügg egymással, hogy ha egyiküket meghatározott módon eldöntöttük, már a másikat sem lehet másképp eldönteni, mint szigorúan meghatározott és az elsőnek megfelelő módon, /.../ s a pszichikum és az agy összefüggését csak akkor érthetjük meg világosan, ha helyesen fogjuk fel a pszichikum és a külső világ összefüggését." (Rubinstein, 9. o.) A megkülönböztetés Rubinsteinnál világos, de ő a két oldal egységét hangsúlyozza elsősorban. Az én megítélésem szerint a problémák tisztázása érdekében nagyobb figyelmet kell fordítanunk az egység mellett a két oldal különbözőségére is.

A tudatfogalom körüli homály természetesen nemcsak az említett hazai vi-
tát jellemezte. Az "Új Eisler"-nek becézett, eddig még csak részben megje-
lent filozófiai nagyszótárnak (Historisches Wörterbuch der Philosophie) a
tudatról szóló terjedelmes cikke, bevezető rövid meghatározás helyett, az
alábbi Cassirer-idézettel kezdődik: "A tudatfogalom a filozófia igazi Pró-
teuszának tűnik. Minden problématerületen felmerül, de egyikén sem ölti
ugyanazt az alakot, hanem folytonos jelentésváltozásban van." (Az eredeti
forrás Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen III., 1954, 57. o.)

A tudatfogalom illetve pontosabban a fogalmaknak és terminusoknak az a
csokra, amelyek segítségével a különböző filozófiai és tudományos iskolák
ill. azok egyes képviselői a tudatproblémát körülírják, valóban elég tarka,
amit még tovább színez, hogy a különböző nyelvek szokásosan ekvivalensnek
tekintett kifejezéseinek értelmezési tartományai e témakörben talán még in-
kább divergálnak, mint más szakterületek terminusai esetében.

A marxista irodalomban szokásos meghatározások gyakran az ember pszichi-
kus működésének egy szektorára, a gondolkodásra, vagy bővebben a megismerés-
re illetve ennek eredményére, az ismeretek összességére szűkítik a tudat fo-
galmát (ismeretelméleti megközelítés). Máskor ez a szűk meghatározás kiegé-
szül egyrészt társadalomontológiai (az emberi gyakorlatra utaló), másrészt a
tudatnak mint az ember pszichikus tevékenységének, a tudatnak mint szubjek-
tumnak az ontológiájára utaló predikátumokkal. Az ismeretelméleti és az on-
tológiai vonatkozás gyakran egymás mellé helyezve szerepel, anélkül hogy vi-
szonyukat elemeznék. Így pl. a Filozófiai kislexikon "tudat" cikke így kez-
dődik: "tudat: az objektív világ visszatükröződése az emberi agyban. Az agy
legmagasabb rendű, csakis az emberre jellemző funkciója, melynek lényege,
hogy célszerűen visszatükrözi a külvilágban levő tárgyak, folyamatok objek-
tív tulajdonságait és kapcsolatait (tehát az objektív valóság szubjektív ké-
pe), s ennek következtében gondolatilag megkonstruálja a cselekvést, megold-
ja az ember s a társadalmi és természeti valóság kölcsönös kapcsolatának he-

lyes szabályozását és önkontrollját. A történeti fejlődés során a ~ fogalma széles, átfogó értelemben a szellemmel, gondolkodással egyenlő fogalomként használatos. Így a ~ mint az anyagi léttel szemben álló másik legszélesebb kategória, a filozófia alapkérdésének: az anyag és a ~ egymáshoz való viszonyának egyik oldalát képezi." Az idézet első mondata, a szorosan vett definíció, ismeretelméleti jellegű — bár a visszatükrözés szó kettős értelme (folyamat ill. ennek eredménye) gyöngítheti ezt a minősítést. Az idézett szöveg középső része lényegében ontológiai, a vége megint ismeretelméleti jellegű. Az egész szócikk alig 1 oldal: egyebek közt rövid utalást tartalmaz az eszmeire mint szubjektív formára, mely azonban "egyszersmind valóságos is, minthogy létezik", továbbá a pszichikumra, amellyel a tudat nem teljesen azonos, hiszen ez a tudattalan tényezőket is magában foglalja.

Az utóbb említett két fogalom a lexikonban önálló, a tudat fogalmát többszörösen meghaladó terjedelmű szócikkkel szerepel, s a tudatfogalom sok vonatkozása ezekben kerül kifejtésre: "pszichikum: az ún. lelki jelenségek összessége; a szubjektum és az objektum közötti sajátos kölcsönhatás terméke és eszköze. A köznapi szemléletben a ~ az ember ún. szubjektív világához tartozó jelenségek: észleletek, képzetek, gondolatok, érzelmek stb. formájában jelenik meg. Meg kell különböztetnünk a ~ filozófiai és konkrét szaktudományos, pszichológiai fogalmát. A ~ közvetlenül összefügg a filozófia alapkérdésével. Ebben a vonatkozásban a ~ fogalma azonos értelmű a tudat, a gondolkodás, a megismerés, az ész, az eszmei, a 'szellem' stb. fogalmával." A kiemelések a szerkesztőségtől erednek, de az utolsó mondatbelieket én is kiemelttem volna, mint amelyek itt a pszichikum — és egymás — szinonimáiként jelennek meg. Ám ugyanezt a pszichikum nemcsak eszmei, szellem stb., hiszen: "A ~ mint a visszatükrözés tulajdonságával rendelkező anyagi struktúra, nem korlátozható az idegrendszer fogalmára. E struktúra minden egyes eleme a szervezet szöveteinek és szerveinek kölcsönhatása következtében a fiziológiai törvényeknek megfelelően épül fel, de maga a ~ a szubjektum és az objektum (az egyén és a külvilág) kölcsönhatása során jön létre, és ebben az értelemben nemcsak fiziológiai, hanem más, pszichológiai törvények szerint alakul." (Az én kiemelésem — R. P.)

A három szócikk közül a leghosszabb az "eszmei", melyből két részletet idézek: "eszmei: az objektív valóság szubjektív képe, vagyis a külvilág visszatükröződése az emberi tudat és akarat jelenségeiben. Az ~ nem individuálszichológiai, még kevésbé fiziológiai, hanem társadalmi-történeti tény; a szellemi termelés terméke és formája. Az ember mint az anyagi és szellemi élet társadalmi termelésének szubjektuma társadalmi jellegű tudattal és aka-

rattal rendelkezik, s e tudat és akarat számos különféle formájában realizálódik az ~." Továbbá: "Az ~ közvetlenül csak a társadalmi ember, azaz egy minden tekintetben valóságos, anyagi lény külvilágra irányuló tevékenységének formájaként, specifikus funkciójaként létezik. Ezért ha arról az anyagi rendszerről beszélünk, amelynek az ~ a funkciója és létezési módja, ez a rendszer csakis a társadalmi ember, egységben azzal a tárgyi világgal, amelynek révén a maga specifikus emberi élettevékenységét megvalósítja. Az ~ semmi esetre sem redukálható az agynak az állapotára. Nem az agy mint olyan gondolkodik, azaz cselekszik eszmei síkon, hanem az aggyal rendelkező ember."

Láthatjuk, hogy mind a három szócikkben a tudatprobléma különböző aspektusairól van szó, s lényegében, ha különböző súllyal is, mindhárom cikkben visszatér mindhárom (az ismeretelméleti, a társadalomontológiai és a pszichofiziológiai — általános ontológiai) vonatkozás. Ugyanakkor végképp homályban marad ezek egymáshoz való viszonya.

A Klaus—Buhr-szótárban (Philosophische Wörterbuch) csak egy érdemi szócikket találunk: a "Bewusstsein"-t. E szócikk bevezető definíciója: "[...] az objektív valóság sajátosan emberi visszatükrözése a központi idegrendszer révén (vermittelt). A tudat felöleli az érzéki és a racionális visszatükrözési formák összességét, valamint az emberi emóciók és az akarat területét, azaz az ember egész pszichikus tevékenységét."

E meghatározás második része arra enged következtetni, hogy itt a tudat azonos az emberi pszichikummal. Ez nyilván megkérdőjelezhető lenne, de itt csak a fogalomhasználat bizonytalanságára kívánok utalni. "Pszichikum" címszó egyébként nincs a szótárban, valószínűleg azért, mert sem a német, sem az angol pszichológiai irodalomban ez a terminus tudtommal nem használatos, legföljebb idegenből (pl. oroszról) fordított művekben (németül das Psychische ill. Psyche). (A pszichikum-terminus használatának a hiánya e két, a tudományban jelentős szerepet játszó nyelvben tulajdonképpen sajnálatos: ez a terminus ugyanis lényegében ekvivalens a hagyományos filozófia és pszichológia lélekfogalmával, de kevésbé kapcsolódnak hozzá vallásos implikációk.) A Klaus—Buhr-ban egyébként "lélek" címszó sincs, míg a magyar könyvben van egy a pszichikumra irányuló utaló. "Eszmei" (ideell) címszó van ugyan, de csak két sor: a tudatban létező, ellentéte az anyagi. A kis kezdőbetűből is látható, hogy az eszmei itt csak jelzői értelmű. Egyébként a Klaus—Buhr-szótárban találunk egy jóval szűkebb, tisztán ismeretelméleti tudatfogalmat is, mégpedig a "Gesellschaftliches Bewusstsein" (társadalmi tudat) cikkben: "Ahogy a materializmus a tudatot általában képmásként, az anyag visszatük-

rözdöként fogja fel, úgy a materializmus a társadalomra való alkalmazásában a társadalmi tudatot a társadalmi lét képmásának, visszatükrözésének, a társadalmi létből levezetettnek tekinti." (Az én kiemelésem — R. P.)

Az említett címszavak mellett további érintkező címszavak is találhatók a lexikonokban. Mind a Filozófiai kislexikonban, mind a 'Klaus—Buhr'-ban van "szubjektum" címszó (ismeretelméleti jelleggel) és "személyiség" címszó. Ennek pszichológiai vonatkozásaira csak az előbbi utal. Én, "ego" vagy "Selbst" (self) címszó egyikben sincs. Igaz, hogy ezek ma a pszichológia szakterminusai, de egyrészt még a filozófiai pszichológiában keletkeztek (Descartes, Locke stb.), másrészt szerintem nélkülözhetetlen összetevői a tudatproblémának. Egyik műben sincs "szellem" címszó: aki Hegelt kezd olvasni, forduljon inkább valamely "polgári" lexikonhoz. A vonatkozó marxista tankönyv- és jegyzetirodalomban egyébként még nagyobb fogalmi bizonytalanságot találhatunk, azzal a különbséggel, hogy főleg a régebbi keltűekben az — a legtisztábban a "társadalmi tudat" cikkből vett fönti idézetben megnyilvánuló — a tudat = képmás fölfogás dominál, amely lényegében kizárja a probléma szociológiai, pszichológiai, fiziológiai, ontológiai megközelítését.

Tovább növekszik a fogalomzavar, ha a különböző nyelvek azonosnak tekintett terminusait vetjük össze. Ez nemcsak bonyolult és problematikus elméleti kategóriákkal van így, hanem viszonylag köznapiakkal is. A magyar "egyetem" szó tükörfordítása a latin "universitas"-nak és a belőle leszármazott angol, francia, német, orosz stb. kifejezéseknek. Mégis más a jelentése. Külföldön a tudományegyetemek mellett csak néhány igen nagy és politechnikai jellegű, tehát legalább e téren egyetemességre törekvő műszaki felsőoktatási intézmény viseli ezt a nevet, a többit intézetnek vagy főiskolának hívják. A mi "egyetemeink" egy részének a neve külföldön egyszerűen mosolyt keltő. Még inkább így van ez az elvont filozófiai kategóriákat jelölő terminusokkal, főleg, ha azok régi eredetűek és van köznyelvi használatuk is.

Gyakran szokás pl. idézni Locke-nak egy mondatát, mégpedig nemegyszer olyan értelemben, mintha ez a consciousness — bármi legyen is az — Locke-féle definíciója lenne. E mondat így szól: "Consciousness is the perception of what passes in a mans own mind." (Locke: Essay Concerning Human Understanding, II. fejr. 1. 19; apud Hist. W.buch, 891. hasáb.) Dienes Valéria magyar fordítása: "A tudat annak az észrevérese, ami az ember saját elméjében megy végbe." (Locke, I. köt. 103. o.) Ez a fordítás teljesen korrekt, ha elfogadjuk azt a hagyományt, hogy a consciousness szót a tudatnak, a mind szót elmének vagy szellemnek szokás fordítani. Ám ha tényleg ez lenne a helyes fordítás, akkor azt kellene gondolnunk, hogy Locke tudatfogalma egészen szűk

és introspektív jellegű. Valójában a consciousness itt és sok angol szakszövegben a tudatosságot, öntudatot, öntudatnál-létet (bár gyakran tudatot is) jelent, és a mind jelenti az emberi pszichikumot vagy a tudatot. Alátámasztja ezt (a mind esetében teljesen, a consciousness esetében csak részben) az Oxford Dictionary is: "Mind: Seat of consciousness, thought, volition and emotion; intellectual powers; memory; opinion." (A consciousness a gondolat, az akarat és az érzés színhelye; intellektuális erők; emlékezés, vélemény.) "Consciousness: State of being conscious; totality of persons thoughts and feelings, or of a class of these; perception." (Az öntudatnál-lét állapota; egy személy gondolatainak és érzéseinek, vagy ezek egy osztályának az összessége; észlelés.)

A harmadiknak megadott értelmezés (perception) problematikusnak tűnhet. Maga a szótár azonban a perception szó szokásos értelmezésén kívül megadja ennek egy további, filozófiai használatának jelzett meghatározását is: "action, by which the mind refers its sensations to external object as cause". (A mind tevékenysége, amelynek során érzeteit külső tárgynak, mint azok okozójának felelteti meg.) A mind és a consciousness szavakat a fentiekben azért hagytam lefordíthatatlannak, mert nincs rájuk egyenértékű magyar terminus. Márpedig úgy vélem, hogy amit nem lehet pontosan lefordítani, azt sehogysem szabad. A consciousness itt adott három teljesen különböző értelme közül az első felel meg az én fenti értelmezésemnek — a tudat (mind) a tudatosság (consciousness) színhelye —; a második úgy tűnhet, hogy a "tudat mint eszmék összessége" fölfogáshoz áll közel, de minthogy egy személy intellektuális erőiről, gondolatairól, érzéseiről stb. van szó, ez a meghatározás inkább a pszichikumra utal és részben átfedésben van a "mind" fogalmával, bár utóbbit a szöveg elkülöníti, a "mind"-et a consciousness színhelyeként jelölve.

Az angol terminusokkal való kiemelt foglalkozást az is indokolja, hogy a vonatkozó — bárhonnan eredő — szakirodalom egyre nagyobb része jelenik meg angolul. A bennünket e dolgozatban érdeklő probléma a kapcsolódó orvosi—biológiai—pszichológiai szakirodalomban, de a filozófiai irodalom egy részében is mind—body vagy mind—brain ("mind"—test ill. "mind"—agy) problémaként jelenik meg. Ez ugyan ismeretelméleti értelemben szűkebb, mint a marxista szóhasználatban szokásos anyag—tudat fogalompár, ontológiailag viszont tartalmazza a probléma lényeges jegyeinek azt a nagy csoportját, amely ma a szaktudományi kutatások középpontjában áll (az idegrendszer funkcionális anatómiája és fiziológiája, pszichológia, etológia stb.). Nem fogja át ez a terminus a tudat, a pszichikum vagy a mind jegyeinek azt a másik fontos

csoportját, amely a pszichikus jelenségek társadalmi meghatározottságával kapcsolatos. Ez persze többnyire nemcsak szóhasználati kérdés. A társadalmi meghatározottság kérdése gyakran a tudatprobléma marxista igényű földolgozásaiban is háttérbe szorul, esetleg pusztán nyilatkozatokra korlátozódik. A materialista indíttatású nem-marxista kutatóknál még inkább ez a helyzet. De ez már túlmegy a nyelvi tallózás keretein.

Bunge szerint a mind—body probléma látszólagos megoldhatatlansága részben abból ered, hogy a kérdés a közönséges nyelv inadekvát terminusaiban fogalmazódik meg. Az európai nyelvek eleve dualista prekoncepciót hordoznak. "Maga az a kifejezés, hogy mind—body problem, azt sugallja, hogy a mind és a test különálló (distinct) entitások..." (Bunge, IV. köt. 124. o.) Nem értek egyet Bunge-nak azzal a pozitivistá ihletésű elvével (vö. i. m., III. köt. Bevezetés), mely szerint bármely elmélet csak akkor lehet tudományos (a filozófiai elméletet is beleértve), ha teljesen elszakad a természetes nyelvtől és matematikai módszerekkel formalizált hipotetikus-deduktív rendszerré válik. Azt azonban indokoltnak tartom, hogy ahol olyan terminológiai zűrzavar uralkodik, mint a tudatprobléma területén, ott szükség lenne új, egységesen értelmezett — ha kell mesterséges — terminusok kidolgozására, és — ami sokkal nehezebb — általános elfogadtatására.

A KÉT TUDAT

A tudatfogalom számtalan megközelítése mögött — mint fentebb már utaltam rá — megítélésem szerint két alapvető típus különböztethető meg. Nem vállalkozom a típusok definiálására, hanem csak körülírásukra: amíg nincsenek exakt fogalmaink — s a magasabb "létrétegekre" vonatkozóan ilyenek talán soha nem is lesznek —, definíciók helyett a lehetőségek határáig pontos körülírásokkal kell megelégednünk.

1. a) A tudat mint az ember biológiailag és társadalmilag közvetített és meghatározott képessége a valóság nyelvi-fogalmi formában való rekonstruálására és a modellált valóságon túlmutató fogalmi konstrukciók alkotására, továbbá az ember mindenekelőtt társadalmi-gyakorlati tevékenységének céltudatos, jövőre orientált vezérlésére. Ez a tudatfogalom — legalábbis terjedelmében — közel áll a szubjektum fogalmához és úgy is fölfogható, mint a pszichikum sajátos emberi típusa, pontosabban ennek felső rétege. Ebből az is következik, hogy ebben a megközelítésben a tudat nem "lehető legáltalánosabb" kategória, hiszen van legközelebbi neme, a pszichikum, mely utóbbi viszont az életjelenségek nemének a fajfogalma.

1.b) A tudat mint az 1.a) alatt jellemzett képességrendszer működtetése, az érzékelési-gondolkodási, emocionális, tevékenységszervező és ellenőrző, rutinjellegű és kreatív folyamatok összessége.

2. A tudat, mint az objektív valóság visszatükröződése, eszmei képmása, modelljeinek rendszere, az ismeretek összessége, vagyis az 1.a) rendszer 1.b) szerinti működése egy részének a "terméke".

Könnyen fölismerhető, hogy a különböző vitairatokban az anyaggal szembeállított "nem-anyag" tudat teljesen vagy döntően a 2. alatti értelemmel bír, míg a tudat anyagi jellege mellett szót emelők főleg az 1.a) és 1.b) alatti értelemben beszélnek tudatról. Itt lényegében az azonosság-törvény megsértéséről van szó, amennyiben nem tudatosítjuk a kettősséget. Ennek egyik oka talán az a körülmény, hogy a két különálló — bár természetesen szorosan összefüggő — fogalomra csak egy terminusunk van. De az is lehetséges, hogy azért van egy terminusunk, mert a különbség nem tudatosul eléggé.

Bár az ilyen változtatás mindig nagy nehézségekbe ütközik, mégis célszerűbbnek tűnik itt a terminológia módosítása. Ennek egyik lehetősége, hogy a tudat kifejezést tartsuk fenn a 2. alatti fogalom, az ismeretek összessége, az eszmei számára. Ez esetben az 1. lehetne tudatos psziché, a pszichikum tudatos része, vagy akár a lélek. De elképzelhetőnek tartok egy olyan megoldást is, hogy a tudat 1-et nevezzük "tudat"-nak, a tudat 2-t pedig "eszmei"-nek.

Ha a fenti fogalmakban kifejezett jelenségek ontológiai státusát vizsgáljuk, nyilvánvaló, hogy az 1.a–b) egyértelműen az anyagi jelenségek, funkciók sorába tartozik. Ebből az állításomból nem következik, hogy teljesen egyetértének az ún. identitáselmélettel, melyet Grastyán Endre olyan elméletnek nevez, "mely a pszichikumot egészében azonosítja az agyvelő működésével". (Grastyán, 11. o.) Az ugyanis nyilvánvaló, hogy minden pszichikus folyamat egyben idegfiziológiai folyamat is. Pontosabban: nagyszámú idegfiziológiai folyamat rendszere. Hogy azonban az elemi folyamatok milyen (pszichikus) rendszerré szerveződnek, az föltehetőleg nemcsak az agy részben genetikusán meghatározott, részben ontogenetikusan formálódott "hardver"-étől függ, hanem nagymértékben függ a környezeti szituációk és — az ember esetében ezen belül különösen a társadalmi-kulturális — hatások által betáplált "szoftver"-től is. Ezért az emberek pszichikuma nem biológiai, hanem bioszociális entitás. A tudat 1. anyagisága tehát nem merül ki agyhoz-kötöttségben, anyagi szubsztrátuma az egész emberi organizmus és az egész emberi (társadalmi) organizáció.

Nem egészen ez a helyzet az eszmeivel, a tudattal mint az ismeretek rendszerével. Ez ugyan szintén csak valamely anyagi hordozón (pl. agykéreg, könyv, mágnesszalag) létezhet, de maga abban az értelemben nem anyagi, amennyiben — mint az információ általában — közömbös konkrét anyagi hordozójával szemben. Egy aktuálisan elhangzott zenemű (hordozója időben egymás után rendezett longitudinális légrezgések tömege), a koncertről készült mágnesszalag (térben egymás mellé rendezetten váltakozó mágneses polarizációjú pontok), az erről készült hanglemmez (térben elrendezett periodikus térbeli alakzat) s végül a lejátszáskor az utóbbi által szabályozott elektromos jelek közvetítésével hanggá visszaalakuló mechanikai rezgések ugyanazt a tartalmat hordozzák.

Itt azzal a sajátos jelenséggel állunk szemben, hogy az információ megjelenési formája anyagi, míg a tartalma nem anyagi.

Úgy vélem, hogy a klasszikus pszichofizikai probléma a tudat 2. és a fizikai világ viszonyára vonatkozik, s ennyiben ismeretelméleti jellegű. E probléma föltárása azonban csak a pszichikum tudati működésének fiziológiai, etológiai, pszichológiai, szociológiai stb. sokoldalú elemzése, vagyis a szubjektum pszichikus működésének mélyreható — és az ismeretelméleti viszonyt szem előtt tartó — ontikus vizsgálata révén mehet végbe. Csakis ezeknek a sokoldalú biológiai és szociális közvetítéseknek a megismerése révén tárható föl az eszmei keletkezése és igazi természete. Vagyis azon anyagi folyamatok föltárása révén, amelyek a valósággal összevethető, kommunikálható eszmei modellek keletkezésére, fennmaradására és esetenkénti elmúlására vezetnek az emberi pszichikumban.

Amit itt a pszichofizikai problémáról írtam, az megítélésem szerint nem áll a test—lélek vagy "mind—body" problémára, noha ezeket gyakran a fönti probléma szinonim megfogalmazásának tekintik. Ezekben ugyanis szerintem nem a tudat 2., hanem a tudat 1. szerepel: a "lélek", a mind, a tudatos emberi pszichikum. Ennek az ember testéhez, elsősorban idegrendszeréhez és érzékszerveihez való "viszonyáról" van itt szó. Itt azonban figyelembe kell venni, hogy e viszonyban nemcsak az ember személyes teste játszik szerepet, hanem társadalmi "teste" is. A viszony szót azért tettem föntebb idézőjelbe, mert ezen többnyire két különálló dolog, rendszer kapcsolatát értjük. A pszichikum (lélek, mind) viszont az ember egyéni és társadalmi testének sok tekintetben meghatározó jelentőségű — belső, de döntően külső kölcsönhatásokban megnyilvánuló és nagyrészt azokból is eredő — funkciórendszere. A fönti viszony tehát a test egy különleges anatómiai és funkcionális alrendszerének a viszonya a test egészéhez, önmagát is beleértve.

Föntiek alapján kézenfekvőnek látszhat az 1.a)–1.b)–t a tudat ontológiai, a 2-t pedig ismeretelméleti fogalmának tekinteni. Ez azonban így mégsem igaz, hiszen az ismeretnek, eszmének is van ontológiája. Létszerű kapcsolatban van pl. azokkal az idegfiziológiai folyamatokkal, amelyben keletkezik és fönmarad, az emberi tevékenységgel, amelynek folyamatában, azokkal természeti és társadalmi viszonyokkal, amelyek között létrejön, viszont ismeretelméleti a kapcsolata a maga tárgyával, amelyet leképez, modellez, kifejez. Tehát azt lehetne mondani, hogy nem a tudat 1. ontológiai és a tudat 2. ismeretelméleti fogalom, hanem hogy a pszichofizikai probléma ontikus hátterű ismeretelméleti kérdés; a test–lélek probléma pedig ismeretelméleti vonatkozásokkal áthatott ontológiai kérdés. A tudat 1. lényegében úgy is fölfogható, mint szubjektív tudat, a tudat 2. pedig mint objektív tudat. Természetesen nem valamiféle hegeli értelemben vett szellem, hanem a valamilyen formában objektiválódott, eredetében szubjektív tudás.

Kérdés, hogy fölfogható-e a tudat 1. egyéni és a tudat 2. társadalmi tudatként is?

Véleményem szerint a tudat 1. és 2. viszonya nem azonosítható az egyéni és társadalmi tudatával. Hiszen a tudat 1. az én körülírásom szerint a tudati tevékenységekre való diszpozíciót és annak működtetését jelenti, a működés eredménye pedig már a tudat 2. Ennek egyes elemei azonban gyakran az egyéni tudatban merülnek föl és onnan kerülnek esetleg át (pl. szájhagyomány vagy publikáció útján) a társadalmi tudatba, miközben persze az egyéni tudat tartalmának túlnyomó többsége a társadalmi tudatból ered, kezdve az itt különleges szerepet játszó nyelvvel. Tehát a tudat 1. alapvetően az egyénhez tartozik, bár kiképződését az egyedfejlődés során a társadalmi hatások nagymértékben meghatározzák. Így a tudat 1. társadalmi meghatározottságú egyéni tudat, a tudat 2. pedig alapvetően társadalmi jellegű, de filogenetikailag egyéni tudatelemekből épül föl.

A KÉT TUDAT ÉS POPPER HÁROM VILÁGA

Joggal fölvetődhet a kérdés, hogy az általam javasolt tudat 1. és tudat 2. nem áll-e túlságosan közel Popper ún. második és harmadik világához. Kétségkívül van bizonyos párhuzam, sőt bizonyos közösség is a két elgondolás között, de lényegesek a különbségek is.

Tekintsük át röviden Popper elméletét a három világról. Nézeteinek első közismert kifejtése egy 1967-ben tartott előadása (Epistemology Without a Knowing Subject).

Ebben a korai kifejtésben Popper az első, második, harmadik "világ" megjelölést használja. J. C. Eccles 1970-ben megjelent könyvében átveszi Popper gondolatát, de a terminust megfordítja (World 1., 2., 3. — a továbbiakban W 1, 2, 3). Ezt Popper elfogadja és későbbi kötete előszavában mentegetődik, amiért a már egyszer publikált szövegeket nem változtatta meg ilyen értelemben. Úgy vélem, hogy amellett, hogy angolul a World 1. forma tömörebben hangzik, a változtatás a három világ különállásának az aláhúzását is szolgálja. Eccles általában idealistább és élesebben fogalmazott álláspont felé igyekszik tolni Poppert, aki ennek esetenként ellen is áll. (Lásd a Popper—Eccles-ben közölt dialógusokat.)

Popper szerint a W 1-be tartoznak az összes fizikai tárgyak és állapotok, beleértve az élőlényeket és azok agyát is. A W 2 a mind, a szubjektív tapasztalat, az öntudatos én világa. (Eccles ezt egy újabb könyvében léleknek nevezi, s kifejti meggyőződését annak anyagtalanságáról és ennek folytán halhatatlanságáról: Eccles—Zeier, 191—192. o.) A W 3 a W 2 működésének a terméke, az ismeretek, föltevések, érvelések, a tudományos, technikai és a művészi tevékenység produktumainak a világa. Beletartozik a nyelv, a társadalmi tudat, a tág értelemben vett kultúra és mindaz, amit mi mesterséges természetnek szoktunk nevezni. Egy könyv, mint a W 3 megtestesült objektuma egyszerre része a W 1-nek és a W 3-nak, bár utóbbi vonatkozása a lényesebb.

A három világ között interakció van, mégpedig oly módon, hogy a W 2-nek van kölcsönhatása a W 1-gyel is és a W 3-mal is, utóbbiak viszont csak a W 2 közvetítésével hatnak egymásra. Mindazonáltal a W 3 közvetett hatása a W 1-re jelentős lehet, különösen a technika szférájában.

A W 2 és W 3 között kétirányú meghatározottság van: "Mint ének, mint emberi lények mindannyian a W 3 termékei vagyunk, amely viszont maga számtalan emberi mind terméke." (Popper—Eccles, 144. o.) Egyébként a W 3-nak vannak megtestesületlen (unembodied) objektumai is, amelyek szintén reálisan léteznek. Ezek prototípusai a matematikai objektumok, melyeket Popper lényegében a matematikai platonizmus szellemében értelmez.

Egyébként is vannak a W 3-nak bizonyos, a Platón-féle ideavilágra emlékeztető jegyei. Maga Popper is úgy emlegeti Platont, mint a W 3 első fölismerőjét. Mégis lényegesek a különbségek, amelyeket maga Popper is hangsúlyoz. A platóni formák örökkévalóak; intuíció, az ún. belső szem révén abszolút biztosan megragadhatók. A W 3 viszont a W 2 terméke, a megragadás csak hozzávetőleges. Sőt, a W 3-ban helyük van a föltevéseknek és még a tévedéseknek is.

Popper ugyanakkor hangsúlyozza a W 3 autonómiáját is, amihez — mint utaltam rá — részben a matematikai platonizmusból kölcsönzi az érveket. Többször visszatérő példája, hogy a természetes számokat az ember konstruálja, azoknak azonban számos tulajdonságuk van, amelyeket nem mi helyeztünk beléjük, hanem mi csak fölfedezzük őket. Így utólag fedeztük föl, hogy vannak páros és páratlan, összetett és prímszámok és ezekkel összefüggő, bonyolult számelméleti tételekben és sejtésekben kifejeződő viszonyok. (Pl. van-e legnagyobb prímszám?) Popper ezt a W 3 különleges sajátosságának tekinti. Holott nemcsak a gondolati dolgokról igaz az, hogy több és más is lehet bennük, mint amit készítőjük belerakott. Az ember adott célra készített szerszámát más célokra (pl. fegyverként) is föl lehet használni. Sőt! Állatok tevékenységében is létrejönnek szükségleteiktől független eredmények. A korallak például csak apró mészházakat készítenek maguknak, de végül helyenként ezerméteres szirteket hoznak létre.

Ha Popper megmaradna a három világnak az említett előadásban lényegében ismeretelméleti szempontból való megkülönböztetésénél, viszonylag kevés vitatkozni valóm lenne vele. Később azonban egyre inkább ontologizálja a három világot. Már 1968-ban (On the Theory of the Objective Mind) ezt írja: "Ebben a pluralista filozófiában a világ legalább három ontológiailag elkülönült alárendelt világból (subworld) áll; vagy ahogy én mondanám, három világ van: az első a fizikai világ vagy a fizikai állapotok világa; a második a mentális világ vagy a mentális állapotok világa; a harmadik az intelligibiliák világa, vagy az objektív értelemben vett ideák világa; ez a gondolatok lehetséges tárgyainak a világa, az önmagukban vett elméletek és azok logikai relációinak a világa — az önmagukban vett érvek és az önmagukban vett problémaszituációk világa." (Vö. Popper, 154. o.) Az így ontologizált három világ egyik fő funkciója mármost Popper interakcionista dualista tudatelméletének az alátámasztása.

Mint a korábbiakból kitűnik, magam is indokoltnak tartom a szubjektív tudat, megismerés, pszichikum, lélek (Poppernél W 2) megkülönböztetését a tudattartalmaktól és ezek tárgyasulásától (Poppernél W 3). Talán szabad azt mondani, hogy Popper fölfogásától az enyémet csak egy világ, pontosabban három világ választja el... Én a főnti megkülönböztetéseket egy egységes világ belső megkülönböztetéseként fogom föl. Az anyagi világ fejlődése bizonyos föltételek között létrehozza önmaga különleges részeként az életet, és az élet bizonyos formáiban részrendszerként létrehozza a pszichikumot. Ennek kifejlett formája az emberben a tudat 1. Az emberi tudat 1. pedig létrejöttével együtt létrehozza a tudat 2-t. A kifejlett tudat 1. éppen azáltal lé-

tezik mint tudat 1., hogy kölcsönhatásban van az eredetileg általa létrehozott tudat 2.-vel.

Úgy tűnik, hogy Popper fölfogása és az itt vázolt fölfogás között a hangsúlyokban és a szándékban van a fő különbség. Ugyanazon reális tényeket Popper pluralizmusának alátámasztására használja föl, én viszont alárendelt mozzanatként egy pluralizmust és interakcionizmust is magában foglaló monizmus megalapozására. Az alárendelt pluralizmuson azt értem, hogy a tudat 1. és tudat 2. ugyan egyaránt az anyagi világ sajátos szférájának sajátos funkciója, terméke, de mint ilyenek nagyobb mértékben különböznek az anyagi világ egyéb funkcióitól, mint azok egymástól.

EPILÓGUS, A TUDATPROBLÉMA PERSPEKTÍVÁJA

Bár mind a szaktudósok, mind a filozófusok körében ma is gyakran szélsőségesen szemben álló világnézeti fölfogások uralkodnak, a tudományos ismeretek gyors gyarapodása mégis azzal biztat, hogy belátható időn belül uralkodóvá válhat egy mind természeti, mind társadalmi vonatkozásban megalapozott dialektikus-monista tudatfölfogás.

Fontos mozzanat — amely a filozófiai vitákban gyakran elfedve marad —, hogy a tudatprobléma legalább egy évszázada megszűnt a filozófia belügye lenni. Tudományok egész sora lépett sorompóba — a filozófiáról levált elméleti és kísérleti pszichológiától az idegélettanon és a nyelvelméleten át az anatómiáig és az idegsebészetig, s újabban az etológiáig és így tovább. Az elmúlt 2-3 évtizedben pedig ez a folyamat szinte ugrásszerűen előrehaladt. Éppen ez az alapja annak a reménynek, hogy a kérdés filozófiai elemzése is túljuthat a megmerevedett világnézeti lövészárkok állapotán.

Valaha közvetlen és alapvető világnézeti kérdésnek számított, hogy a Föld kering-e a Nap körül vagy megfordítva. Amikor azután a fizika és a csillagászat fejlődése föltárta a konkrét mozgástörvényeket, az egész kérdés elvesztette világnézeti relevanciáját. A tudatprobléma megoldásában ettől az állapottól még igen távol vagyunk (sőt ez a kérdés a jövőben is, bizonyos értelemben, meg fog maradni filozófiai problémának is), de — éppúgy mint a másik nagy lételméleti alapkérdés, az élet keletkezése — vizsgálatában eljutottunk oda, hogy a szaktudományok kezdik konkrét kísérleti és elméleti kutatások keretében föltárni a problematika egyes komponenseit. Sem a tudat, sem az élet problémájára nincs még részleteiben kidolgozott, általánosan elfogadott és alapelveiben lezártnak tekinthető kép, de az elmúlt évtizedek kutatásai a tudósok és a filozófusok növekvő részét győzhették meg arról,

hogy Du Bois-Reymond "ignoramus et ignorabimus"-a, amely elsősorban éppen ezekre a kérdésekre vonatkozott, éppoly kevésbé érvényes, mint nem kevés marxistának számító filozófusnak a múlt századi népszerűsítő materialistákéval rokon hurrá-optimizmusa, mely szerint lényegében már mindent tudunk. Illetve még sok mindent nem tudunk, de tudásunk egyre újabb területekre hatol be: ezt a fölfogást — amely tehát elismeri, hogy még nem tudunk mindent, de bízik a tudomány további eredményeiben, Popper megvetően promissory materialismnek (ígérgető materializmusnak) nevezi. (Popper—Eccles, 96—97. o.)

A tudatprobléma megoldása tehát döntően szaktudományi föladattá vált. Vajon azt jelenti-e ez, hogy a filozófiának át kell adnia a pályát és föl kell ülnie a tribünre az eredményeket szemlélni és a versenyzőket biztatni? Úgy vélem, hogy nem. Még akkor sem, ha eltekintünk az egyre bonyolultabbá váló kutatás és ágazatközi kutatási együttműködés ismeretelméleti és tudományelméleti kérdéseitől. Ontológiai téren megítélésem szerint háromféle funkciója van a filozófiának. Az egyik megelőzi a tudományos kutatást, a másik együtt halad vele, a harmadik pedig — ha nem is mindig időbelileg, de legalább logikailag — utána következik.

A történetileg első a problémafölvetés. Részproblémák fölvetődhetnek és megoldódhatnak az egyes szaktudományokon belül is, anélkül hogy erről a filozófiának akár csak értesülnie is kellene. Nem ez a helyzet az alapvető létproblémákkal. Azok általában a filozófiai ontológiában, régi és sokszor félremagyarázott kifejezéssel a metafizikában merülnek föl először. A világ természete, az anyag és az élet, az anyag és a tudat viszonya, a kozmikus és a biológiai fejlődés kérdése éppúgy, mint az ember társadalmi létére vonatkozó sokrétű problémák — a mítoszokon túlmenően — először csaknem mindig filozófiai kérdésekként merülnek föl. A filozófiának ezen időbeli primátusa a nagy ontológiai kérdések fölvetésében nem a filozófia valamiféle "felsőbbrendűségéből" ered, hanem egyszerűen abból, hogy ezek a nagy kérdések már olyan korán fölvetődnek, amikor a megfelelő tudományok még meg sem születtek.

A filozófia megfogalmazza, átfogalmazza és — többnyire spekulatív alapon — meg is válaszolja a létre vonatkozó alapkérdéseket. Tapasztalat szerint a problémafölvetések maradandóbbnak bizonyulnak, mint a válaszok, legalábbis azok részletei. N. Hartmann is azt emeli ki, hogy az ontológiának inkább föladata a problémák megfogalmazása, mint a rendszeralkotás. (De azért a filozófia spekulatív válaszaiért sem mindig kell szégyenkeznünk: a materialista filozófusok már akkor hirdették — értelemszerűen hirdetniük kellett —, hogy az élet az élettelenből keletkezik és hogy a pszichikus funkciók a test sajátos funkciói, amikor a tudomány még nem rendelkezett sem

eszközökkel, sem ismeretekkel e kérdések megközelítéséhez.) Ám ezek a válaszok csak föltételes érvényűek. Talán úgy is fogalmazhatnánk, hogy a problémafölvető filozófia "megrendelést" ad a tudománynak, gyakran olyan tudománynak, mely még meg sem született. A filozófia, a különböző filozófiák által megfogalmazott — kezdetben nagyrészt spekulatív — válaszok pedig kisebb-részt a kutatás, nagyobb-részt az értelmezés irányának a kijelöléséhez járulnak hozzá. Ez a mozzanat a középkor végén természetesen inkább érvényesült, mint ma, de pl. éppen az agy—tudat probléma kutatási irányait mindmáig lényegesen befolyásolja a kutató dualista vagy monista filozófiai alapállása. Ugyanazokból a kísérleti tényekből, pl. Myers és Sperry agyhasítási kísérleteinek eredményeiből továbbá az agy elektromos vagy vegyi ingerlésével előidézett pszichikus változásokból, melyeket M. Bunge, The Mind—Body Problem c. könyvében (1980) a dualizmust közvetlenül cáfoló tényadatokként tárgyal, J. Eccles idézett művében az ennek a bonyolult agyszerkezeten fölülemelkedő egységére következtet. Igaz, mindkét mű szerzői már művük bevezetésében leszögezik világnézeti kiindulópontjukat.

A második funkció, amelyet a filozófiának a tudományos kutatással párhuzamosan el lehet és kell látnia, a kategóriaelemzés (erre tettem felszínes kísérletet a föntiekben) és ezen alapuló közreműködés a kutatási eredmények értelmezésében. Ilyen téren — nem utolsósorban az ontológiával mint olyanal szembeni máig is fönmaradt bizalmatlanságból kifolyólag — kevés marxista tapasztalat áll a rendelkezésünkre. A föntiekben vázolt terminológiai és az ennek a mélyén rejlő kategoriális zűrzavar arra utal, hogy most éppen a kategóriaelemzés lehet az egyik legfontosabb területe a szaktudomány és a filozófia együttműködésének. Ez a kategóriaelemző és tisztázó munka sokoldalú szakmaközi együttműködést tételez föl egy sor tudományág és a tudatproblematikára orientált filozófusok között. Már a kategóriák és a terminológia egyértelművé és a tudományok állásával kongruensebbé változtatása is lényegesen hozzájárulhat a filozófián belül fölmerülő vitakérdések tisztázásához.

A filozófia harmadik típusú találkozása a szaktudományokkal, amelyben a konkrét kutatás és a szaktudományi szintű elméleti általánosítás — adott fokon — meg kell hogy előzze a filozófiát, a világtkép állandó újraalkotása. Elsősorban erre a területre érvényes Engels közismert megállapítása ama materializmusról, melynek minden új tudományos fölfedezéssel új alakot kell öltenie. A múlt század "dölyfös", magát már a mindentudás küszöbén állónak vélő materializmusának világtképe a századforduló körül ismert körülmények között összeomlott. Az első reakció a fizikai idealizmus, a pozitivizmus, a behaviorizmus, s egyben a világnézet, a világtképalkotás igényének az eluta-

sítása volt. Századunk második negyedében a marxista filozófia, miközben dogmatikusan mellőzte a szemben álló irányzatok immanens, azok esetleges részértékeit is föltárási bírálatát, ugyanakkor — föltehetőleg öntudatlanul — sok mindent átvett pl. a pozitivizmusból.

A századközép óta megváltozott az általános trend. A marxizmuson belül megindult a dogmatizmus fölszámolása, a természettudományokban pedig ismét terjedőben van egy tudatos vagy öntudatlan materialista szemlélet, mégpedig esetenként — a fönt vázolt út tanulságai és helyenként a kutatási eredmények új minőségi szintje alapján — egy többé-kevésbé dialektikus jellegű materialista szemlélet. Mind a két folyamat természetesen ellentmondásokon és visszaeséseken keresztül érvényesül. Napjainkban mégis megérni látszanak a föltételei annak, hogy olyan valódi együttműködés alakuljon ki a szakkutatók és a filozófia művelői között, amely túlmegy protokolláris jellegű közös kiadványok esetenkénti megjelentetésén, s amely nemcsak egymás álláspontjának, hanem egymás ismeretanyaga egy célirányosan kiválasztott részének a kölcsönös megismerését is föltételezi. Ehhez át kell tekinteni az elmúlt évtizedek jelentős agykutatási, pszichofiziológiai, etológiai stb. kutatási eredményeit, valamint a pszichofizikai illetve a mind—body probléma ezekhez kapcsolódó modern filozófiai irodalmát: például Popper elméletét a "három világ"-ról.

Hivatkozott irodalom

- Bunge, M.: Treatise on Basic Philosophy. III. The Furniture of the World, Dordrecht 1977; IV. A World of Systems, Dordrecht 1979
- Eccles, J. C.: Wahrheit und Wirklichkeit (Facing Reality: 1970), Berlin—Heidelberg—New York 1975
- Eccles, J. C.—Zeier, H.: Gehirn und Geist, München 1980
- Filozófiai Kislexikon, Budapest 1970
- Grastyán Endre: "Adaptáció és megismerési funkció", in: Tanfolyami füzetek 1985, Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1. köt., Basel—Stuttgart 1971
- Kerényi Károly: Halhatatlanság és Apollón vallás, Budapest 1984
- Klaus—Buhr: Philosophisches Wörterbuch, 3. kiad., Leipzig 1974
- Locke: Értekezés az emberi értelemről, Budapest 1964
- The New Illustrated Oxford Dictionary, Oxford 1980
- Platón Összes Művei, I. köt., Budapest 1984
- Popper, K. R.: Objective Knowledge — An Evolutionary Approach, Oxford 1972
- Popper, K. R.—Eccles, J. C.: The Self and Its Brain, Springer Verlag 1977
- Rubinstein, Sz. L.: Lét és tudat, 2. magyar kiadás, Budapest 1967

RESÜMEE

Péter Rádi: Meditationen über Bewusstsein I. und II. und Poppers drei Welten

Die Einleitung des Aufsatzes behandelt die Unsicherheit um den Begriff des Bewusstseins und die damit zusammenhängende Termini auf Grund von Definitionen verschiedener Wörterbücher der Philosophie. Im Hauptteil behauptet der Autor, dass hinter den verschiedenen Formulierungen grundsätzlich zwei verschiedene Bewusstseinsbegriffe verborgen sind.

Bewusstsein I: Die biologisch und gesellschaftlich verankerte Veranlagung des Menschen die Wirklichkeit in einer sprachlich-begrifflichen Form zu rekonstruieren, bzw. zur Erzeugung begrifflicher Konstruktionen, die über die modellierte Wirklichkeit hinausgehen; durch alldies gewinnt der Mensch die Fähigkeit zur zukunftsorientierten praktischen Tätigkeit.

Bewusstsein II: Die Widerspiegelung der objektiven Realität, deren ideelles Abbild, System ideeller Modelle, Gesamtheit der Kenntnisse.

Bew. I ist nach Authors Ansicht "materiell" in einer komplexen Weise. Sie bildet ein Wechselsystem innerlich-physiologischer, äusserlich-natürlicher und gesellschaftlich-materieller Faktoren. Bew. II ist dagegen "ideell". Jede Information ist an verschiedenartige materielle Träger gebunden, aber inhaltlich von ihnen unabhängig. Das Verhältnis Seele-Körper ist keine äusserliche Beziehung zweier Entitäten, sondern die innerliche Beziehung zweier relativ autonomen Funktionskomplexen des Menschen als Totalität.

Bew. I ist gewissermassen analog mit Poppers World 2 und Bew. II mit seiner World 3. Ein wesentlicher Unterschied besteht aber darin, dass der Autor keine Dualität-Triallität von Welten anerkennt, sondern nur relativ autonome, spezifische Seiten einer einheitlichen Welt.

TÖRTÉNELMI KONTINUITÁS ÉS DISZKONTINUITÁS GADAMER ÉS FOUCAULT FILOZÓFIÁJÁBAN

Újlaki Gabriella

A XX. századi tudomány illetve filozófia visszatérő kérdése, hogy milyen viszonyban állnak egymással az egyes történelmi korszakok és az emberi tudás bennük megjelenő formái. Vajon a tudás "egyetemes ideáljához" kell-e mérnünk az egyes történelmi korszakok tudásformáit, vagy fordítva, a történelmi koroknál nincs egyetemesebb fogalmunk, s egyedül a bennük megtestesülő mérce, az episztemé¹ (Foucault) szolgálhat etalonul a keretein belül kibontakozó tudásformák számára. A tudás archeológiájának foucault-i, a tudományos forradalmak és a paradigmaváltás kuhni, vagy a hermeneutikai tapasztalat gadameri kérdésfölvetése, s a körülöttük zajló vita, kultúrkörök szerint elkülönülve ugyan, de mégis egy és ugyanazon kérdés körül folyik: kimutatható-e az egyes történelmi tudásformák alapjául szolgáló, mindenkor igaz, egyetemes tudás, vagy maga ez az elgondolás is korhoz kötött, s így a tudás univerzalitásának eszméjét a történelmi korszakok mindent meghatározó voltának gondolata váltja föl.

A "kor" és a "tudás" helyes határainak kijelölése azonban olyan elméletre vár, amely arra is képes, hogy átalakítsa a tudományos megismerésről, illetve a mindennapi tudás természetéről vallott korábbi nézeteinket. Az emberi tudásnak ez az újfajta koncepciója pedig csak akkor nem esik majd az eddig már elkövetett hibák egyikébe sem, ha nem próbálja eldönteni az elsőbb-

¹"Az episztemén azoknak a viszonyoknak az egészét értjük, amelyek egységesíteni tudják egy adott korban a diszkurzív gyakorlatokat, amelyek az episztemológiai alakzatoknak helyt adnak." (A.S. 250. o.)

Rövidítések: A.S. = Foucault: L'archéologie du savoir, az idézetek a Gallimard 1969. kiadás alapján — M.C. = Foucault: Les mots et les choses, Gallimard 1966. — O.D. = Foucault: L'ordre du discours, Gallimard 1971. — La cont. = Gadamer: La continuità della storia e l'attimo di esistenza, in: H.-G. Gadamer: Ermeneutica e metodica universale, Marietti, 1973. (eredeti cím: Kleine Schriften I.) — I.M. = Gadamer: Igazság és módszer, Gondolat 1984. — Ph.I. = Wittgenstein: Philosophical Investigations, Basil Blackwell, Oxford 1953. — Eine Phil. Betr. = Wittgenstein: Eine Philosophische Betrachtung, in: Schriften 5., Suhrkamp, Frankfurt 1970. — Dreyfus—Rabinow: M. Foucault = Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow: Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Univ. Chicago 1983. — Rorty: Phil. = Richard Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature, Basil Blackwell, Oxford 1980.

ség kérdését az emberi tudás és a kor viszonyának történeti-társadalmi illetve az emberi természetből fakadó antropológiai meghatározottsága között. A történeti-szociológiai determináció egyoldalú hangsúlyozása ugyanis nem képes számot adni az emberi nem bármilyen szempontból fölfogott kontinuitásáról, míg az antropológiai meghatározottság felől nézve az ember történeti korok szerint változó arculatát nem lehet megragadni. Az első annyi "emberiséget" és annyi tudást ismer, ahány történeti korszakot megkülönböztet, s így megoldhatatlanná válik számára az átmenet problémája az egyes különválasztott korok között, míg a második csupán változó történeti díszletek között látja "Ádámot és Évát", az örök embert mozogni. Ha egyáltalán lehetséges másféle tudományt művelő, más kultúrkör tradíciójába illeszkedő kutatók összehasonlítása egy mindannyiuk számára létező probléma szempontjából, akkor az imént említett három kutató: Kuhn, Gadamer és Foucault megoldási kísérlete igen tanulságos összehasonlításra adhat módot.

Az emberi tudás és a történeti korszakok viszonyának egyik alapvető megközelítése a Foucault-é. Berobbanása a hatvanas évek elején a szellemi életbe, ahogy Clifford Geertz² írta, három dolognak volt köszönhető: történetitlen történésként, antihumanista társadalomtudósként (human scientist) és strukturalista-ellenes strukturalistaként mutatkozott be. Lehetetlennek tűnő vállalkozása mögött, föltételezésünk szerint, egyetlen ok húzódott meg: egyedülálló módon levonta a történelmi diszkontinuitás elméleti lehetőségéből származó összes következtetést. "A nagy probléma, amely majd felvetődik /.../ többé nem az, hogy tudjuk, milyen módon építhető fel a kontinuitás /.../; a probléma többé nem a tradíció és az emlékek, a 'nyomok', hanem az elválasztás és a határ, nem az alap, amely folytatódik, hanem az átalakulások, amelyek megalapozásként értékelődnek és megalapozások megújításaként /.../, hogyan különböztessük meg a különféle fogalmakat, amelyek segítségével elgondolhatjuk a diszkontinuitást (küszöb, vágás, szakadás, mutáció, átalakulás)."³ Az emberi történelem más elméletekben egységesnek és folyamatosnak gondolt láncolata Foucault-nál különálló periódusokra szakad. Ezek az episztemé különálló formáiként leírt korszakok olyan autonóm entitások, amelyek — legalábbis a foucault-i metodológia szintjén — egymásból levezethetetlenek. Ez onnan ered, hogy nincs semmilyen közös alap, amelyre visszavezethetők lennének. A diszkontinuitás a történeti tudomány központi kategóriája lesz, az archeológia meghatározó elve. Szerepének fontossága abból is

²The New York Review of Books, 1978. jan. 26.

³A.S. 12. o.

kitűnik, hogy egyrészt a leírás irányítója, másrészt magának az elemzésnek az eredményeként fölismeret kategória, s ugyanakkor a különböző diszkurzív formák (les formations discursives) történeti típusai is leírhatók a segítségével. Az elméletet meghatározó, a priori jellege következtében egyszerre tárgya és eszköze az analízisnek, s egyúttal az ezt létrehozó teória föltétele. A Szavak és dolgok bevezetésének híres példája a kutyák osztályozásának kínai módjáról, az Én és a Másik határainak eme fölismerése, erre a mindent megalapozó diszkontinuitásra utal. A radikális Máságnak ez a foka azonban az intellektus számára már fölfoghatatlan, amint a példa mutatja. Különbözőségük olyan mély, hogy nem egyszerűen a dolgokról, a "mindannyiuk számára közös" létezőkről való tudásuk, hanem a külvilágból érkező ingerekre adott értelmezésük, a tudatosság szintjén meg sem jelenő, önkéntelen válszaik térnek el. Létük teljes egészében integrálva van abba az episztemébe, amelynek részei, s amelyből semmilyen módon nem léphetnek ki. Ez pedig azt jelenti, hogy a múlt illetve az eltérő tradíciók megértésének megvannak a maga határai. Nem adatik meg a Másikhoz való visszatérés, a határok fölszámolásának lehetősége. Az elemzés tehát sohasem indulhat ki belülről, "magából a dologból", hanem csupán kívülről vizsgálhatja. Ezért "/.../ nyilvánvaló, hogy nem tudjuk leírni kimerítően egy társadalom, egy kultúra, egy civilizáció archíváját,"⁴ s kétségtelenül még kevésbé egy egész korszakét. Másrészt saját archívánk leírása sem lehetséges számunkra, mivel ez belül fekszik azokon a törvényeken, amelyek szerint beszélünk, mivel éppen ezáltal vagyunk képesek magára a beszédre." (A.S. 171. o.) Éppen ezért nem írhatjuk le saját tudásunk föltételeit, csupán arra vállalkozhatunk, hogy megállapítsuk azt a határt, ahonnan kezdve már nem mi vagyunk, ahol a Másik kezdődik. Ezzel azonban fölvetődik a korszakolás problémája. Foucault tudatában van annak, hogy "/.../ egyáltalán nem egyszerre és egy időben lépi át az összes diszkurzív forma a határt, egyetlen ütemre skandálva az emberi tudás történetét a különböző korszakokban". (A.S. 244. o.) Válasza, amely szerint a korszak változását a diszkurzív praxisok (les pratiques discursives) átalakulása teszi lehetővé, mutatja, hogy a foucault-i episztemé mennyire a nyelvben mint gyakorlatban gyökerezik. Egy-egy episztemét a benne uralkodó "archíva" elemzésével határolhatunk körül, amely rávilágít, hogy az egyes kijelentések

⁴L'archive: Foucault egyes számban használja, noha a Larousse, a Quillet, a Le Robert szótárak szerint csak többes számban használható (archívum, levéltár értelemben). A Larousse Enciklopédia szerint egyes számban az archivált anyagot, azaz egy-egy archívumi darabot jelent. Foucault-nál természetesen semmi köze nincs e jelentésekhez a szó használatának, ezért nem lenne szerencsés "archívumnak", "archivált"-nak fordítani. Ezért hagytam a szót eredeti alakjában, vagy kíséreltem meg magyar nyelvi közegben "archíva" alakban írni.

(l'énoncé) fölbukkanása és eltűnése milyen szabályoknak engedelmeskedik egy-egy kultúrában, s ez lesz az "archeológia" mint történeti tudomány alapja. A tudás archeológiája éppen ezért az eltérőt, a különbözőt rögzíti. "Kimondja, hogy mi mások vagyunk, hogy a mi eszünk a diskurzusok különbségének eredménye, történelmünk az idők másságának, énünk a maszkok eltérésének következménye. Hogy a különbség egyáltalán nem egy elfelejtett és újrafelfedezett eredet, inkább szétszóródottság, amely mi vagyunk és amelyet mi csinálunk." (A.S. 172—173. o.) Az abszolút eltérés azonban már megközelíthetetlen számunkra, ezért "az archíva analízise magában rejt egy kitüntetett területet, amely egyszerre áll közel hozzánk és különbözik a mi aktualitásunktól, s ez az az időhatár, amely jelenünket körülveszi". (A.S. 172. o.) Így a tudás archeológiája, a gadameri hermeneutikához hasonlóan,⁵ azokat a korszakokat választja elemzése tárgyául, amellyel még van ami összeköt, nemcsak ami elválaszt. Igazi helye nem az áthatolhatatlan diszkontinuitás révén elválasztott területeken, hanem ott van, ahol az ismerősség és az idegenség egyformán érzékelhető, s amelyeket ezért saját episzteménk határáként ismerhetünk föl. Kérdés azonban, hogy milyen pozíciót föltételez az elemző részéről az archeológia tárgyának imént jelzett helyzete. Az episztemológiai törések számbavételéhez a történeti kontinuitás és diszkontinuitás választóvonalát kell megragadni a diszkurzív praxisok átalakulásában. Az "archeológus" kitüntetett pontról szemléli az eseményeket,⁶ nem vesz részt bennük, számára a Másság elsősorban azt jelenti, hogy a husserli fenomenológia módjára zárójelbe teszi az általa vizsgált diskurzus igazságát illetve jelentését.⁷ Ha azonban az idegenség mellé nem kerül oda az ismerősség mozzanata, a megfigyelő nem lesz képes az általa vizsgált beszédnek még a kijelentéseket lehetővé tevő szabályait sem megadni, mint ahogy a kínai kutya esetében Foucault erről beszámol. Légüres térbe kerül: ha belátja, hogy az elemzést végző is engedelmeskedik a kora episztémájében megjelenő szabályoknak, "archívának", amelyeket kielégítően ő maga sem tud leírni, hiszen sokkal inkább függvénye, semmint tudatos alakítója ezeknek a szabályoknak — s az archeológus, mint láttuk, tudatában van ennek a törvényszerűségnek —, akkor ez azt a veszélyt is magában rejti, hogy a kor igazságának zárójelbe tétele valójában egy másik jelentés és igazság érvényesítését készíti elő, ti. a vizsgálatot

⁵Lásd Gadamer: Igazság és módszer, Gondolat, 1984, 210. o.

⁶"Én pedig nem fogok mást csinálni, mint kiindulási pontul veszem az adott egységeket, /.../ de nem helyezem magam ezeken a kétséges egységeken belülré." (A.S. 38. o.)

⁷Hubert L. Dreyfus—Paul Rabinow: Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Univ. of Chicago Press 1983, 50. o.

végző korának igazságáét. Foucault azonban ragaszkodik ahhoz, hogy semmilyen jelentést és értelmet ne közvetítsen, csupán a kijelentések, s tágabban a kor diszkurzív praxisainak szabályait jelölje ki, amely fölismerhetővé teszi a kultúránként, koronként eltérő episzteméket. Ez a foucault-i metodológia keretei között lényegében eldöntetlenül maradó probléma jelentkezik újra a történelmi dokumentumok illetve monumentumok kérdésének tárgyalásakor. El- lentétben Gadamerrel, akinél a múlt által ránk hagyományozott szövegek a ben- nük megszólaló igazság révén lesznek hagyományunk részei, Foucault megta- gadja a dokumentumoktól azt a jogot, hogy a történelem emlékei lennének, ab- ban az értelemben, hogy bennük bármikor megközelíthető és újraértelmezhető, föltárható lenne az elmúlt korok hagyomány által közvetített és megőrzött igazsága. Számára a dokumentumok némaságra ítéltettek, s egyedül a "történe- lem" illetve az archeológus szólaaltathatja meg őket.⁶ Ez pedig annyit tesz, hogy kiveszett mögölük a történelem, ahonnan származnak, ezért helyüket a "discours" rendjében a rekonstrukció során az archeológiának kell megszab- nia. Az elemző a néma emlékek, kontextus-nélküli tárgyak rámaradt halmazából állítja föl újra az elveszett történeti diszkurzust, a történettudomány adekvát módszerévé avatva az archeológiát. "A történelem a dokumentum tekin- tetében megváltoztatta pozícióját, /.../ elsődleges feladatként nem az in- terpretációt, hanem a belsőbből való kidolgozást tűzte ki maga elé." (A.S. 14. o.) A kontinuitás történeti fölfogását szerinte onnan ismerhetjük föl, hogy emlékeit megőrzés céljából dokumentumokká alakítja, míg a diszkontinui- tásra alapuló elmélet csupán néma, holt tárgyakkal rendelkezik, amelyek a "discours"-ban elrendezve válnak emlékekké. Ezért a diszkontinuitás nem az interpretáció révén közeledik a dokumentumokhoz, mert, mint láttuk, ez azt föltételezné, hogy önmagában vett értelemmel rendelkeznek, amely föltárható és visszailleszthető a létbe. Inkább a dokumentum létbe-helyezése, elrende- zése foglalkoztatja, ami azt jelenti, hogy kijelöli határait, elválasztja egyes vonatkozásoktól, míg másokhoz közelíti, megállapítja a kijelentések egymáshoz viszonyított szintjeit, sorozatba rendezi, azaz újra fölépíti, em- lékké alakítja azon a rendszeren belül, ahová tartozik. A sajátunktól eltérő történeti diskurzusok elemzése, a "l'archive" és a "l'énoncé" kijelölése te- hát olyan pozícióból történik, amely nem jelentésekre, értelemre vagy igaz- ságra, hanem a kijelentésmezők egymáshoz viszonyított rendszerére alapozza módszerét, anélkül hogy ezeknek értelmet adna. Az archíva tehát nem dokumen- tum, hanem momentum, hiszen egy rekonstrukció során bukkan elő. Az elemző

⁶"A történelem az, ami a dokumentumot átalakítja monumentummá." (A.S. 15. o.)

azonban, bármennyire is igyekszik a kívülálló pozíciójának megőrzésére, a szabályok leírásával már akaratlanul is a rendszer része lesz, hiszen ő és nem más az, aki konstituálja létüket. Ennek fényében megoldhatatlannak látszik a diskurzus autonómiájának problémája, nevezetesen az, hogy miképpen tételezhetjük önállóan a beszédképződményeket (les formations discursives), ha a szabályok, amelyeket kívülről leírunk, nélkülünk örök némaságra ítéltettek volna. Egyszerre állunk kívül és belül a diskurzuson, és ez különleges módszertani tudatosságot követel. "A talaj, amelyen a módszer nyugszik, éppen az, amelyet felfedez." (A.S. 26. o.) Tehát a történeti anyagra csak ugyanannak a kornak az eljárása alkalmazható adekvátan. De, mint láttuk, a szabályok, amelyekből e módszerek kinőnek, nem kezdettől fogva létezők, sőt éppen mi adunk nekik létet, s így a történeti anyag fogja meghatározni a mércét, míg a mérce az anyagot, amelyet hozzá mérnek: hermeneutikai illetve módszertani körhöz jutottunk,⁹ amely újabb nehézségeket vet föl. Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy mind a történeti anyag, mind a benne érvényesülő szabályok bizonyos kutatói nézőpontot föltételeznek, ami által újabb körhöz jutunk, az archeológus és anyaga egymást meghatározó vonatkozásában. A korszak és a vizsgálatot végző határhelyzete — az idegenség és ismerősség a kor szempontjából, a belül- illetve kívülállás a kutatóéból — magának a körnek a fölrajzolhatóságát bizonytalanítja el. Ugyanis nemcsak az archeológus helyzete, de az anyag is, amellyel dolgozik, minden oldalról határeset: a történeti távolság szempontjából már láttuk ezt, de hasonló a helyzet az egyes diskurzuson belül elfoglalt hely felől nézve is. A Szavak és dolgok előszavában úgy definiálja kutatási területét a szerző, mint ami egyfelől "egy kultúra alapvető kódjai" (amelyek irányítják nyelvét, érzékelési sémáit, értékeit), ami körülhatárolja azt a rendet, amellyel az egyes embernek egész élete során dolga lehet és másfelől az elvont, tudományos gondolkodás (amely ezeket az empirikusan adott rendeket megmagyarázza) között helyezkedik el. Közvetítő területről van szó, amelynek észrevételéhez szükséges, hogy némiképp eltávolodjunk az elsődlegesen számunkra adott kulturális kódtól, eléggé fölszabaduljunk ahhoz, hogy észrevegyük: nem ezek a rendszerek az egyedül lehetségesek, nem is a legjobbak,¹⁰ s hogy más tények is el-

⁹A tárgyalt szerzők munkáin kívül ebben a kérdésben elsősorban a következő munkákra támaszkodtam: Wolfgang Stegmüller: "The So-Called Circle of Understanding", in: Collected Papers, D. Reidel, Boston 1977; Edgar Wind: "Some Points of Contact Between History and Natural Science", in: Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer; Gary Gutting: "Paradigms and Hermeneutics: A Dialogue on Kuhn, Rorty and the Social Sciences", in: American Philosophical Quarterly, Vol. 21., N. 1., Jan. 1984.

¹⁰M.C. 12. o.

helyezhetők bennük: ami azt jelenti, hogy ily módon ráismerünk magára a rendre. Tehát a saját látásmódunkat meghatározó rácson túllépve tűnik föl szemünk előtt a mögötte meghúzódó törvényszerűség. Ez pedig maga után vonja, hogy a nyelv, a percepció, és a gyakorlat, amely ebből a rendből kinő, szintén elveszíti öröktől elrendeltnek gondolt általánosérvényűségét. Ennek fölismerése teremti meg azt a talajt, azt a "pozitivitást", amelyen fölépíthető a dolgok elrendezésének teóriája, s ezek analízise. "Így a már kódolt tekintet és a reflexív ismeret között terül el a közvetítő régió, amely megmutatja a rendet a maga lényegében." (M.C. 12. o.) Közvetítő mivolta ellenére tehát ez a szint a legalapvetőbb. Régebbi a szavaknál, a gesztusoknál, az érzékelésnél, és szilárdabb, kevésbé ingatag, mint a teóriák, amelyek explicit formába próbálják önteni. Így minden kultúrában három szintet különíthetünk el: "/.../ az elrendező, alapvető kódok használata az első, a reflexiók erre a rendre a második, s köztük magának a rendnek a meztelen tapasztalata és e rend létmódjai". (M.C. 13. o.) Foucault elemzése ezt a rendet keresik a történeti korokban illetve az egyes tudományos beszédmódokban. A módszertani kör azonban a történeti tényeknek történeti diskurzusba helyezésével — már ha egyáltalán elkülöníthetők egymástól — még nincs megoldva, hiszen maga a szerző mondja, hogy "/.../ valójában még a legnaivabb tapasztalat számára sincs semmilyen hasonlóság és differencia, /.../ amely ne egy előzetes kritérium alkalmazásából származna". (M.C. 11. o.) A "discours" rendje az, amelynek határa felől nézve megállapítható az eltérés és a hasonlóság. Egyfelől tehát úgy jelenik meg, mint a dolgokban belülről adott törvény, amely szerint elrendeződnek, de amely másfelől csak egy adott tekintet számára, csak annak rácán keresztül mutatkozik meg, jön létre. A helyzet ellentmondása, hogy éppúgy okot adhat arra, hogy a szubjektum által konstituáltnak, mint arra, hogy önmagában létezőnek, tisztán objektívnak tartjuk ezt a rendet, hiszen a tekintet rácán keresztül nem az önkény, hanem éppen a dolgoknak ez a rendje világít. Foucault azonban nem dönti el ezt a problémát, mert ha megtenné, azonnal a "végesség analitikájának" valamelyik változatánál kellene elméletét lehorgonyoznia, holott az archeológia, mint új történeti tudomány épp ezt szeretné túllépni.¹¹ Másfelől az állásfoglalás hiánya azt a belátást tartalmazza, noha ki nem mondva, hogy az értelmezés problémájának önmagába-záródása, szubjektív és ugyanakkor objektív mivoltának megkülönböztethetetlensége voltaképpen természetes állapot, és semmiképpen sem csak az archeológia buktatója. Ez a nézet ma mind jobban terjed a tudományfilozófiá-

¹¹A már említett Dreyfus—Rabinow könyv álláspontja, s részben a dolgozaté is, hogy Foucault-nak nem sikerült túllépni ezen. (Lásd Dreyfus, i. m. 91. o.)

ban, s ennek értelmében a hermeneutikai illetve módszertani kör nem a szel-
lemtudományok kitüntetett eljárása, szemben a természettudományok módszeré-
vel, hanem a tudományos kutatás mindenkori helyzete.¹²

Ezért Foucault figyelme elsősorban a "discours" rendjére irányul, ame-
lyet autonómnak tételez a megfigyelő szempontjából. "Ahelyett hogy magamhoz
ragadjam a szót, inkább szerettem volna beléburkolózni, és túljutni minden
kezdeten." (O.D. 7. o.) A diskurzuson elsősorban olyan beszédet ért, ami
előbb létezett, mint a beszélő, aki mint a "discours" függvénye kaphat sze-
repet. Ilyen szempontból intézmény a szerző és intézmény az orvosi tekintet.
A beszéd tehát mint diskurzus egyáltalán nemcsak nyelvi jelenség, magában
foglalja mindazokat a nem-nyelvi, társadalmi szokásokat, észlelési módokat
és intézményeket, ami nélkül a diszkurzív praxis nem működhetne.

A discours kijelölésére különféle szabályok szolgálnak, amelyek segítsé-
gével bizonyos jelenségeket relevánsnak illetve irrelevánsnak ítéelhetünk:
ezek a ritkítás (rarefaction) szabályai. Attól függően, hogy mire vonatkoz-
nak (a beszélőkre vagy az általuk végrehajtható gesztusokra, illetve a be-
széd szerveződésének külső vagy belső szabályaira), másféle intézményeket és
szociális kapcsolatokat mozgásba hozó diskurzusok jönnek létre. Az igaz--ha-
mis megkülönböztetés mint külső ritkítási szabály például létrehozhat ritua-
lizált cselekvésen alapuló, illetve megfigyelhető, mérhető, osztályozható
tárgyi világot fölépítő beszédet. (Ez utóbbit főleg a XVI--XVII. századtól
Európában.) Minden ritkítási szabály bizonyos intézményes föltételekhez van
kötve: ez utóbbi például a társadalomnak az igaz és a hamis vonatkozásában
kialakított, különböző kritériumokkal alátámasztott nézetrendszeréhez. De a
"discours" ennél mélyebben része saját társadalmának: régi görög elv szerint
szimbolikusan ezt úgy gondolták el, hogy az aritmetika a demokratikus váro-
sokban virágozhat csak, mivel egyenlő viszonyokat tanít, míg a geometriát
csak az oligarchiák űzhetik, mert ez az egyenlőtlenség viszonyait tárgyal-
ja.¹³ A belső kizárási szabályok a diskurzus rendjén öröködnék, nem a külső
világhoz fűződő kapcsolatán, mint a tiltás, a visszautasítás vagy az igaz és
a hamis megkülönböztetése. Ilyen belső szabályok eredményeképpen különíthet-
jük el a kommentárt. Ilyenkor sem tisztán nyelvi, hanem társadalmi viszonyok
alakítják ki a szóban forgó diskurzust. A kommentár például olyan szövegeket
magyaráz, amelyeket az adott kultúra a maga szempontjából alapvetőnek talál,
s ezért a kommentált szövegek ezekhez kötődnek, korántsem öröktől adottak.

¹²E kérdéssel másutt foglalkozom.

¹³O.D. 20. o.

A belső kizárási szabályok közül, amelyek a "discours"-t konstituálják, a szerző a második, mint aki ugyanis a beszéd bizonyos szerveződéseit lehetővé teszi. A tudományos diskurzus rendje jelentős változásokat mutat a szerző szempontjából a humán illetve a természettudományos diszciplínákban. "A kommentár behatárolja a beszéd véletlenszerűségét az azonosság játékával, amelynek formája az ismétlés és az 'ugyanaz'. A szerző elve pedig ugyanezt a véletlent határolja be az azonosság játékával, amelynek ebben az esetben az individualitás és az én a formája." (O.D. 31. o.) A ritkításnak belülről meghatározott harmadik módja a diszciplína, amely itt nem fedti teljesen a tudományt, s szemben áll az előző két formával. A "szerzővel" elsősorban azért, mert anonim rendszerről van szó, amelynek megvan a maga tárgyi területe, módszerei, igaznak tekintett állításai, technikái, eszközei, amelyek bárki rendelkezésére állnak, aki igaznak tartja őket, függetlenül a használó személyétől. A kommentár pedig annyiban ellentétes a diszciplínával, hogy míg ott egy változatlan igazságot föltételezünk, amit csak újra el kell mondani, itt éppen új igazságok megfogalmazásának lehetőségéről van szó. A diszciplína bizonyos teoretikus alapot föltételez, amelynek alapján egyes kutatási témákat helyesnek, míg másokat idejétmúltnak tartunk. A teória illetve az egész diszciplína változásával azonban korábban a tudósok többsége által művelt kutatási területek néptelenednek el. Ez persze nem zárja ki, hogy saját határain belül minden diszciplína ismerjen igaz és hamis állításokat. De nemcsak az igaz, hanem még a hamis is egy alapvetőnek elismert igazsághorizonthoz kell hogy tartozzék a rendszeren belül, ha nem így lenne, még tévedésként sem lenne figyelembe vehető — ahogyan azt sokszor megfigyelhetjük a korukat meghaladó tudományos fölfedezésekkel kapcsolatban.¹⁴ A discours szervezésének harmadikfajta szabályrendszere nem a külső körülményeket, s nem is a belső szerveződést, hanem a beszélőt irányítja. A doktrína esetében jól megfigyelhető, hogy az individuumok bizonyos típusú kijelentéseket tehetnek, míg mások tilosak, s ily módon egyfajta hierarchia jön létre köztük, amely egyben el is különíti őket más közösségektől. A doktrína kettős alávetettséget hoz létre: a beszélőket alárendeli a discours-nak, míg a discours-t a közösségnek. Ez pedig, Foucault minden ellenkező irányú kijelentése ellenére, bizonyos kölcsönösséget tételez föl a beszéd és a beszélő viszonylatában, rávilágítva arra, hogy — legalábbis bizonyos esetekben — az individuum nemcsak függvénye, de egyben meghatározója is a rendszernek.

¹⁴Foucault itt Mendel, a biológus példáját hozza, aki az öröklődés új elméletét dolgozta ki; in: O.D. 36. o.

Foucault ugyanakkor világosan látja, hogy az általa elgondolt rendszer nem felel meg a nyugati filozófiai tradíciónak, amely a racionalitás föltételezett univerzális szabályai szerint egyetemes igazságok kimondására irányul, s ennek érdekében igyekszik kiszűrni a gondolat és a szó közé befurakodó, az általa előírt racionalitásnak nem engedelmeskedő diskurzust, amely éppen ennek a szabályrendszernek a lehetővé tételéről, s ezzel együtt korhoz kötöttségéről számol be, a kutatás új módszere, az archeológia segítségével. Igaz ugyan, hogy ennek a tradíciónak jó néhány eleme föllelhető a tudás archeológiájában is (például a kívülálló megfigyelő pozíciójának megtartása), ennek a vizsgálati módszernek a szándéka mégis, követendő szabályok előírása helyett, a követettek föltételeinek magyarázata, amely, mint láttuk, mélyebb rétegbe, a tudomány helyett a tudáséba ereszti le műszereit. De nem vet igazán számot azzal a nehézséggel, hogy miközben leírja egy tőle már eltávolított tudás körülményeit, a követendő módszerek tekintetében saját episzteméje foglya marad. Mindenesetre a nyugati filozófiai tradíció és az archeológia ellentéte a diszkontinuitás illetve a kontinuitás szemben álló elméleti pozícióit tárja föl. Ezért Foucault a "végesség analitikájának" különböző rendszerei helyébe saját teóriáját állítaná, oly módon, hogy az kérdésessé tegye örökölt igazságfogalmunkat, s ennek helyébe egy eseménykarakterrel bíró fölfogást tegyen, amely a jel helyett újra a jelentőt tolja előtérbe. Ehhez azonban bizonyos módszertani előírásokat be kell tartania.¹⁵ A diszkontinuitás elvét már tárgyaltuk. Ennek elsősorban azt kell biztosítania, hogy a különböző "discours"-ok mögött ne keressünk egy eredeti, mindent megelőző "Nagy Diskurzust", ahonnan az összes későbbi változat levezethető lenne. A specifikusság elve afölött őrködik, nehogy a discours-t a világban már létező jelek egyszerű leolvasásának tartsuk, föltételezve a gondviselést, ami már elrendezte számunkra a világot, s amelynek jóvoltából föladatunk csupán eme kezdettől létező rend fölismerésére szorítkozna. Épp fordítva, a diskurzus az, ami elrendez, egyfajta erőszakot követve el a dolgokon. A hatás, amelyet rájuk gyakorol, jelenti az archeológia eseménykarakterét, hiszen általa történik meg a kontextus-nélküli maradványok összerendeződése értelmes egésszé. A külsődlegesség szabályát követve pedig, nem az egyes beszédek magját, lényegét kell keresnünk, hanem megjelenésük lehetőségföltételét,

¹⁵A módszertani elvek, küszöbök, ritkítási szabályok az idők folyamán különböző megfogalmazást kaptak Foucault-tól, bár ezek csak megnevezéseikben, nem lényegükben tértek el egymástól. Mi itt az Archeologie du savoir elemzéseiből, illetve a Collège de France-ban tartott előadásából, a "L'ordre du discours"-ból indultunk ki, kisebb részben pedig az Esprit-ben megjelent 1968-as cikkéből: "Réponse à une question".

azt, ami az események véletlenszerű sorozatának határt szab. Az analízis négy szabályozó elvét ismertük így meg, az esemény, a sorozat, a szabályosság és a lehetőségföltétel kimutatásának eszközeit, amelyek ellentétben állnak a korábbi, kontinuitásra-épülő szemlélet szabályozó elveivel. Az esemény az alkotással, mint a megtörténő a tudatossal, a sorozat az egységgel, a szabályosság az eredetiséggel és a létföltétel a jelentéssel. A kontinuitás módszertani szabályai az utóbbiakat, míg a diszkontinuitásé az előbbieket tartják szem előtt. Az esemény-jelleg a legszokatlanabb közülük, mert személytelen, s így a gondolkodó egyén mint univerzális és a pillanat mint partikuláris korábbi szembeállítását bomlasztja föl. Az archeológiának végül két lehetséges továbbfejlődési irányát jelöli ki: a genealógiait és a kritikait. Az első a beszéd fölmerülésének föltételeit, a második az egyes diskurzusok szerveződési elveit, egységét, szintjeit vizsgálja. A beszéd analízise egyik esetben sem univerzális értelmet, hanem egy behatárolt területen érvényesülő szabályrendszert elemez.

A discours tehát a foucault-i teória alapegysége és centruma. Míg a rendszer általánosabb fogalmai ezt határolják körül, mint az archíva vagy az epiztemé és a "történeti a priori", a kisebb kiterjedésű fogalmak viszont a "discours" rendszerezését teszik lehetővé: pl. a kijelentés, amelynek törvényszerűségeit az archíva föltárása révén követhetjük nyomon. Ezért nevezi magát szívesebben Foucault a discours, semmint a szellem történésszékének.¹⁶ A beszédet, noha a kimondott, tehát a nyelv közege elsősorban, mégsem a klasszikus dichotómiák fényében kell elgondolnunk. A diskurzus olyan szimbiózist hoz létre, amelynek tere semlegesíti a "gondolat kontra nyelv", "igazság versus történelem", "szó illetve írás", szavak és dolgok XIX. századi ellentéteit. A nyelv mint használat illetve intézmény elgondolása biztosítja ezt. Mert ebben a fölfogásban a nyelvi szinten elemezhető kijelentések (l'énoncé) különböző, a nem-nyelvi közegben (le context non-discursives) funkcionálóként érthetők csak meg, s így a nyelv, a tudás és a tapasztalat egy-egy epiztemén belül módszertani (hermeneutikai) körként zárul össze, értelmezi egymást, anélkül hogy közöttük az elsőbbség kérdése megállapítható lenne. Az a köztes terület tehát, amit a mindennapi tudás és a tudományok között a discours magáénak ismer el, a nyelviségben megnyilatkozó, de egyáltalán nem csak a hagyományosan nyelvinek elismert területeken jelentkező kultúraspecifikus szabályrendszer, amelyet a tudományos vagy köznapi beszéd lehetőségföltételeként ismerhetünk föl. Az egyes beszédképződmények (les

¹⁶"Réponse...", in: Esprit 1968. évf. 5. sz.

formations discursives) olyan formálódási szabályoknak engedelmeskednek, amelyek nem ideológiaként, teóriaként, tudományként írhatók körül, hanem a mindezt felölelő diszkurzív gyakorlat (les pratiques discursives) összegeződéseként. "A 'szavak és dolgok' egy komoly probléma megjelölése /.../, egy feladat, amely nem abból áll, hogy a diszkurzust mint jelek egységét írjuk le (vagyis jelentésteli elemekként, amelyek tartalmakra vagy reprezentációkra utalnak), hanem mint gyakorlatokat, amelyek maguk formálják meg a tárgyat, amelyekről beszélnek." (M.C. 67. o.) Ezek után nem meglepő, hogy, Austinnal és Searle-lel egy időben, Foucault is a nyelv gyakorlatot-hordozó szerepét domborítja ki, a korábbi, jelre-épülő, reprezentációs teóriákkal szemben. "/.../ beszélni: ez inkább annyit jelent, mint cselekedni valamit, semmint kifejezni, amit gondolunk". (A.S. 272. o.) Levélváltásában Searle-lel, amelyben a speech-act és a l'énoncé viszonyáról esik szó, a két terminus lényegi azonosságát mutatja ki, azzal a főntartással, hogy a speech-act nem lépi túl a mindennapi nyelv horizontját, míg a discours igen.¹⁷ Mindkétben azonos, hogy egyaránt része a nyelv illetve a világ, egyik a másikat magyarázza, megvilágítja, de úgy, hogy közben nincs mód rá, hogy eldöntsük, melyikből érthetjük meg a másikat. A szavak és dolgok viszonya e fölfogás szerint a kölcsönös egymásrautaltságé. Ha egyáltalán valamilyen történelmi folyamat fölismerhető a foucault-i episztemék történeti egymásutánjából, akkor az éppen az ehhez a fölfogáshoz való eljutás folyamata. A reneszánsz a hasonlósági viszonyban egymást kölcsönösen megvilágító, ámde elkülöníthető egységekként kezelte a dolgot és a jelet. A jelviszony a reprezentáció korában már nem kölcsönös, a "representant" meghatározza a "representé"-t, de ez fordítva már nem igaz. Ám a reprezentáció még követelményként foglalja magában, hogy az ábrázoló és az ábrázolt között lényegi kapcsolat legyen valamilyen értelemben, ami végső soron az eszme és a jel összetartozásának kifejezése. Az "organizáció elve" viszont az "ember korában", azaz a modern korban a jel és a dolgok elválasztását eredményezi, a láthatóság mint a dolgok lényegi kapcsolatát meghatározó tényező visszaszorulása következtében, amelynek helyébe a nem-látható lényeg, a gyökér, az eredet kerül, amire a láthatóból csak következtethetünk. A tudás archeológiája a modern tudásnak ezt a kétpólusú jellegét (jelenség—lényeg), transzcendens—empirikus, tudatos—tudattalan) szeretné túlhaladni. A discours mint egy-egy kultúra alapegysége — amely természetesen többes számú, szemben az episztemével, amelyből Foucault szerint csak egy lehet egy-egy korban — éppen ezt a célt hivatott

¹⁷Dreyfus, i. m. 46. o.

teljesíteni. A tudás (savoir), amely a discours közege, mint láttuk, nemcsak nyelvi jellegű. Éppúgy élénk tűnhet képekből is. Ezért, amikor Foucault a festői "discours" elemzéséről mint az archeológia egy lehetséges tárgyáról beszél, egyben a művészi tudásforma új helyét is kijelöli. A szóhasználat nem véletlen, szemében ugyanis a művészet nem egy már meglévő tudás lehetséges interpretációs illetve kommunikációs módja, reprezentációja, hanem önálló discours-t képvisel egy-egy kor epizteméjén belül. "Függetlenül a tudományos és filozófiai ismerettől, a művészi maga is át van hatva a tudás pozitivitásától." (A.S. 253. o.) Hogy mit ért ezen, azt legjobban a Szavak és dolgok kezdő fejezetében olvasható "Las Meninas"-elemzésből tudhatjuk meg. Jó példa ez arra, hogyan válik a mű illetve a művészet egy-egy kor epizteméjének az őrzőjévé, s adott esetben dokumentumként illetve momentumként megszólaltatójává, hogy ezáltal a mű nem süllyed szócsővé, egy már meglévő igazság közvetítőjeként. Az archeológiai elemzés tárgya ez esetben is a mű és csakis a mű: formájával, kompozíciójával, színeivel, mint a "discours" aktuális megvalósulása. Ekképpen meggyőződhetünk arról, hogy az önálló formára koncentráló esztétikai elemzés nem a művészet egyetlen autentikus befogadási módja, megközelítése, mint ahogy erről a maga módján Gadamer is igyekszik meggyőzni bennünket.

Hol vannak tehát a foucault-i és a gadameri elmélet érintkezési pontjai? Kérdésfeltevéseik szinte minden lényeges ponton találkoznak. A történelem kontinuitásának és diszkontinuitásának problémája és az emberi tudás korbaágyazottsága Gadamer számára is megoldandó kérdés. Hasonlóan Foucault-hoz, ő is a Máság élményéből indul ki: egyszerűen arról van szó, hogy a mi történeti tudatunk, amely át van itatva a "Más-léttel", az idegen történeti világok idegenségével, arra törekszik, hogy elválassza saját fogalmait ezeknek az idegen világoknak a fogalmaitól, de végül mégis kibékíti ezt a két fogalmiságot. Eszerint a diszkontinuitás jelenti az elsődleges, közvetlen történeti realitást. Ezt elsősorban a korszak fogalmában figyelhetjük meg, ami mindig vágást jelent, szakadékot, ahonnan az új korszakot számíthatjuk.¹⁸ A korszak így magában foglalja az "új" fogalmát, a lezáródott régihez képest. A találkozás a történeti valósággal nem más, mint az átmenet, az átalakulás felismerése, ahol a régi helyébe mindig valami új lép, tehát a diszkontinuitás tapasztalatát hordozza.¹⁹ Hölderlin költészetéből vezeti le ezt Gadamer, valóságunk azon jellegzetességéből, hogy minden pillanat szemben áll az át-

¹⁸Kleine Schriften I.

¹⁹Uo.

menet pillanatával, két valóságot kapcsolva össze: egy eltűnő, és egy érkező, kibontakozó realitást. Gadamer tehát a történetiséget mint mindennapi tapasztalatot az újdonsággal és a diszkontinuitással hozza összefüggésbe, illetve a korszak fogalmával, amelyben mindkettő megtestesül. Ezzel szemben Foucault-nál a diszkontinuitás elsőbbsége egyáltalán nem jelenti az újdonság meghatározó szerepét a rendszerben. A "discours" szabályai szempontjából ugyanis elhanyagolható kérdés, hogy egy-egy szabályt ki kezdeményezett, ki volt, aki csak követte: "Az archeológia nem kutatja az újításokat, és amint erre terelődik a szó, érzéketlenséget mutat." (A.S. 189. o.) Bár a korszakok mindkettőjükénél a történeti folyamatosság megszakítását jelentik, s mint ilyenek a történeti tapasztalat elsődleges letéteményesei, Foucault számára a Másik mindig is határfogalom marad, amelyet ugyan leírhatunk, de soha nem juthatunk jelentése, eredeti értelme birtokába. Gadamer-nél viszont a Másik: partner a dialógusban, s éppen a kontinuitás biztosítéka. Foucault szerint a Másik elválaszt bennünket a folyamatosságtól, s eloszlatja azt a hitünket, hogy képesek lennénk eltávolítani a történelem szakadékait: "Ahol az ember létére irányul a kérdés, a tudás archeológiája a Másikat, a kívülállót mutatja meg." (A.S. 172. o.) Gadamer szerint viszont éppen az a tény, hogy fölismerünk valami rajtunk kívül állót — a folyamatosság jele. Ha ugyanis az elválasztás végleges és teljes volna, föl sem ismerhetnénk. Így a legrégibb babiloni jogi szöveget is még képesek vagyunk, az eltelt idő ellenére, jogi szöveggént érteni. A történeti dokumentumok közvetítő képessége teszi lehetővé, hogy eljussunk hozzánk a múlt, s dialógust folytassunk vele. A párbeszéd az, ami biztosítja az egységet — az emberi történelem és az emberi nem egységét — a gadameri elméletben.²⁰ A dialógus pedig nyelv, mégpedig olyan nyelv, amely megalapozza az ember önmagáról-való tudását. Akárcsak Foucault, Gadamer is elveti a beszéd reprezentatív karakterére vonatkozó korábbi elméleteket. Humboldt fogalmazta meg elsőként azt az igazságot, amely a gadameri teória számára alapvető: hogy ti. a nyelvi látás — világlátás. Meg kell különböztetnünk azonban a nyelvet a tárgyra, a rajtunk kívül létezőre irányuló igaz kijelentés, illetve a beszélgetésre mint a megértésre vonatkozó szándék szerint. Az első értelemben a nyelv az elkülönülés eszköze, a modern tudomány által tételezett objektum, a szubjektumon kívül álló világ leírására szolgál, míg a második szerint univerzális, az emberi világtapasztalatra mint egységre irányul, ahogy az a nyelvben számunkra adott. A tudo-

²⁰".../ az a tény, hogy a nyelvet, mint a közvetítés módját tekintem, amely a történelem kontinuitásában végbemegy, minden intervallum és diszkontinuitás felett... Ebben mutatkozik meg az a sajátos igazság, hogy a nyelv mindig és csakis dialógus." (Uo.)

mányos nyelvhasználatot az különíti el, hogy benne a megfigyelő soha nem lehet egyúttal a számítás tárgya is.²¹ Ez a heideggeri gondolatmenet²² Gadamer eméletében abból a meggyőződésből ered, hogy a modern tudományok által bevezetett tudásforma és nyelvhasználat nem a nyelvi világértelmezés meghatározott, lehetséges típusa, inkább annak eltorzulása. Innen fakad, hogy a tudomány a valóságot tárgyiasságként szemléli, s ekként is állítja elénk, elszakítva a szubjektumtól és a nyelvtől mint tapasztalattól, amely konstituálja.²³ Ekképp a tapasztalati világ a tudományban a szubjektumtól és a nyelvtől független "magábanvalóként" tételeződik. Nincs ez másként az úgynevezett humán tudományokban sem, ahol a történeti világokat kezeljük tőlünk elszakított puszta objektivitásként. Éppen ez a historizmus fő hibája a gadameri hermeneutika szerint -- egyébként Heideggerrel egybehangzóan.²⁴ A nyelvi világtapasztalat ezzel szembeállított lényege viszont éppen az lenne, hogy nincsenek ilyen tőlünk elszakított, "objektív", "magábanvaló" univerzumok; egyetlen világunk van, az, amit a nyelv épít föl számunkra. Ebből a szempontból, ahogy Gadamer egy helyen kifejti, hiába tudjuk, hogy a kopernikuszi magyarázat a helyes, mégis alapvetőbb, meghatározóbb számunkra nyelvünk azon kifejezése, amelynek értelmében a Nap lemegy.²⁵ Ezért látszik hermeneutikai nézőpontból az igazsághoz közelebb állónak a görög tudomány, amely "egyedülálló módon nyelvből gondolkodott",²⁶ mint a modern, pontos számításokkal élő tudomány, amely egy a mindennapitól eltávolodott jel-nyelvet használ. Mindez fontos megfontolásokat tartalmaz az igazság és a helyesség problémájára nézve: "A tudomány /.../ semmiképpen sem az igazság eredendő megtörté- nése, hanem mindenkor egy már nyitott igazságbirodalom kiépítése, mégpedig annak megragadása és megalapozása révén, ami a maga körében mint lehetséges és szükségszerű helyes mutatkozik meg"²⁷ — írja Heidegger. A modern tudomány eszerint, az igazság kérdéséről megfelelően, a helyességgel véli pótolni azt. Ezt a gondolatot fölfedezhetjük Gadamernél is, csak a szóhaszná- lata fordított. Ő, Arisztotelész alapján, a "phronészis" erkölcsi tudását

²¹I.M. 314. o.

²²"/.../ a tudomány a való teóriájaként a tárgyiasságot követeli meg." Heidegger: "Tudomány és eszmélődés", in: *Vigilia* 1988. évf. 7. sz.

²³I.M. 315. o.

²⁴"Ebben az értelemben a való mindennemű eltárgyiasítása számítás, legyen ez akár az okok eredményeinek kauzális-magyarázó feltevése, akár a tárgyak morfológikus elhelyezése egy képben." Heidegger, i. m. 498. o.

²⁵I.M. 312. o.

²⁶Heidegger: i. m. 496. o.; Gadamer: I.M. 316. o.

²⁷Heidegger: *A műalkotás eredete*, Európa, 1988, 97. o.

helyezi szembe az "episztemé" elméleti tudásával.²⁸ Ez lenne az alapja a "morális" vagy szellemtudományok és az "elméleti" vagy természettudományok szembeállításának, amennyiben az erkölcsi tudás a helyesre vonatkozik, a helyes életre, amelyet pillanatról pillanatra, erkölcsi döntéseink folyamatában valósítunk meg, szemben az episztemé elvont fogalmi tudásával,²⁹ amely az élettől elvonatkoztatott, "objektív" igazságot akarja megközelíteni. Az ebben az értelemben fölfogott igazság megtanulható, racionalizálható, mert külsődleges, míg a helyes elsősorban nem tanulás útján sajátítható el: az erkölcsi tudás elvileg nem rendelkezhet a megtanulható tudás előzetességével. A helyességre vonatkozó tudásunk inkább egyfajta érzék alkalmazását jelenti, amelynek helyénvalóságát mindig csak utólag, a gyakorlat igazolhatja. Ezért mondja Gadamer, hogy nincs is értelme ebben az esetben a tudást megkülönböztetni a tapasztalattól. Mindenesetre a gyakorlati tudás mint tapasztalat éles ellentétben áll az elméleti tudással mint igazsággal, s ennyiben Gadamer ítélete a tudományok eltorzult, de legalábbis részleges megismerés-ideáljáról nem különbözik a Heideggerétől, bár szóhasználatuk nem egyezik. A gyakorlati tudás és az elméleti között nem kölcsönös a viszony, a gyakorlati az, amelynek részeként, a maga relatív igazságával helyet kaphat az elméleti, meghatározott esetekben. Gadamer tehát, Heideggerrel ellentétben, elismeri a tudomány részleges létjogosultságát, csupán azt nem, hogy mint elméleti tudás igényt tarthatna az univerzalitásra.

Az erkölcsi tudás, mint a tapasztalat alapvető formája, lényegi kapcsolatban áll a nyelvvel.³⁰ A nyelv pedig a tapasztalat pozitív föltétele és irányítója. Mivel a tapasztalat ily módon a nyelvbe ágyazott és általa föltételezett jellegű, azt a tudást, amelynek birtokába jutunk a segítségével, nem verbalizálhatjuk. Fölmerül itt a foucault-i episztemével való hasonlóság, mivel ebben az esetben is kultúránkban, társadalmi közegünkben gyökerező, magával a nyelvvel együtt elsajátított viszonyulási, érzetértelmezési módról van szó, nem explicit, tételekbe foglalható tudásról. Érdemes itt visszaemlékezni arra, hogy Foucault-nál a kijelentéseket egy-egy társadalmon belül szabályozó rendszer, az archíva, ha múltbeli, azért nem leírható,

²⁸I.M. 222. o.

²⁹Az "episztemé" kifejezést Foucault a gyakorlati tudás, a gadameri phronészisz értelmében használja, míg Gadamer-nél épp ellenkezőleg mint az eltárgyasított világról való explicit tudás szerepel, amely a tudományok sajátja. Az episztemé Gadamer szerint részleges tudás. Ennek a véleményének a kiindulópontja valószínűleg az a heideggeri fölfogás, amely az európai metafizika episztemológiai irányultságát létfeledtnek tartva, az ontológiában látja a kiutat, s egyben a léthez való visszatalálás lehetőségét.

³⁰I.M. 227. o.

mert éppen azt a részét, amely az adott társadalom számára a legspecifikusabb, soha nem is fogalmazták meg, magától értetődő révén, s így nem maradt róla dokumentum és számunkra örökre elveszett; míg a sajátunkat azért nem tudjuk leírni, mert benne vagyunk, s ekképp semmilyen módon nem reflektálhatunk rá. Hasonló ez a nyelvhasználathoz: vagy analizáljuk, vagy beszéljük, de sohasem tehetjük egyszerre a kettőt. Ezzel pedig egybehangzik Gadamer megállapítása: a voltaképpen tapasztalat saját történetiségünk tapasztalata. Ebben a kulcsmondatban egyszerre több állítás is rejtőzik. Az első, s a nyilvánvalóbb a diszkontinuitásra vonatkozik: aki a történelemben áll és a történelemben cselekszik, az állandóan azt a tapasztalatot szerzi, hogy semmi sem tér vissza. A tapasztalat azt mutatja meg, ami a valóság, ez pedig az, "amit már nem lehet áttörni" (Ranke). Ugyanaz a gondolatmenet ismétlődik itt meg, mint amit a történetiséggel kapcsolatban fejtett ki Gadamer. Eszerint közvetlen, elsődleges tapasztalatunk a diszkontinuitás, a megszakítottság, azaz saját határaink, történetiségünk fölismerése. Ezt pedig úgy kell értenünk, ahogy azt Hölderlin kapcsán láttuk: valami átalakul, a régiből új lesz. A történeti korszakok megkülönböztetésének lehetősége ebben gyökerezik, noha az újdonság, természete szerint, egyszerre köt össze és választ el. Éppen ez a tapasztalat történetiségének másik dimenziója, amelyre utaltunk. Hölderlin azt a korszak-tapasztalatot úgy írja le, amit én az új és a régi megkülönböztetéseivel emeltem ki, mint az "ideális" és a "reális" eltűnését az új kialakulásában. Ide pedig az élet, az élő egységéről vallott gondolatai vezetnek. Az élő szervezet egysége minden változásban valami újat mutat meg: az emberi történelem változó folyamatában általában az történik, hogy csak az új tapasztalatában, amely éppen eltűnik, tapasztaljuk meg az egységét. Hölderlin végül is azt akarja mondani nekünk, hogy a régi, vagyis az a mód, ahogyan a régivel kapcsolatban viselkedünk, azon újdonság valóságához tartozik, amely éppen születik. Ebből kiindulva a diszkontinuitás történeti tapasztalata egyben a kontinuitásé is, ahogyan azt az újdonságban megpillantjuk. Itt is azt tapasztaljuk, hogy viszonyuk nem kölcsönös, az állandó átalakulás az élő szervezet illetve a történelem sajátja, benne történik meg, ezért a kontinuitás teszi lehetővé a diszkontinuitást, végső soron tehát ez alapoz meg minden történeti tapasztalatot — ahogyan azt a babiloni emlékekre utalva Gadamer hangsúlyozta.

De mi a történetiség eme struktúrájának következménye a benne megalapozódó tapasztalatra nézve? Ami a történetiben újdonságként jelentkezett, azt pillantjuk meg a tapasztalat negativitásában. A találkozás a Másikkal, ami a tapasztalat kitüntetett formája, az igazságot, mint a létben lévő közvetíti számunkra. Amennyiben ennek a tapasztalatnak az a sajátossága, hogy újra és

újra megcáfolja elvárásainkat, akkor ebből a szempontból a Másikban, a nem-vártban, az újdonság negatív tapasztalatát ismerhetjük föl: a tapasztalat elsősorban mindig a semmisség tapasztalata — valami nem úgy van, ahogy föl-tételeztük. Szembesülve vele nemcsak tudásunk változik meg, de a tárgy is, amelyről szereztük. Az új tárgy tartalmazza az igazságot a régivel szemben. Itt mutatkozik meg a tapasztalat túllépése a tiszta negativitáson, egy pozitív, új tudás felé. Ez a kulcsa Gadamer "negatív tapasztalat" fogalmának. Azt az állapotot jelöli vele, amikor a valóság áttöri elvárásaink hálóját, hogy új színben mutassa meg az ismert, de mint kiderült, rosszul ismert dolgokat. És mivel a tapasztalat negativitása nélkül nem tehetünk szert új, pozitív tapasztalatra, a negativitás szerepe itt ugyanaz, mint amott az újdonságé. Olyan összekötő kapocs, amely elhanyagolhatóvá teszi a két, egymásra-épülő szint — a régi és új korszak illetve tudás — között húzóódó szakadékot. Gadamer szerint ugyanis az átmenet a régi és az új között az idő folyásához hasonló: minden pillanat egy elmúltat köt össze az elkövetkezővel. Ezért nem említi a negatív tapasztalat pozitívvá-fordulásából származó törést. Pedig ha helytelenként fölismert nézetünket fölcseréljük a pontosabbnak gondolttal, akkor nem csupán egyetlen dologgal kapcsolatban változtatunk véleményt. Az esetek nagy részében a negatív tapasztalat megélése, legalábbis a gadameri leírás szerint, egész addigi világlátásunkat borítja föl. Át kell értelmeznünk korábbi érzéseinket, gondolatainkat, csak ekkor mondhatjuk ugyanis, hogy a tudat megfordulása ez, hogy az Idegenben, a Másban fölismerje önmagát. Ha ez megtörténik, akkor valóban nem maradunk azok, akik voltunk. Gadamer nem vesz tudomást arról, hogy a negatív tapasztalat áttörése gondosan körülbástyázott világszemléletünkön, eddigi fölfogásunk helytelenségének megtapasztalása nem mehet ugyanazon a szinten végbe, mint az ebből kinövő pozitív tapasztalat: az új tudás. Nem mindegy, milyen mértékben befolyásolja eddigi nézeteinket a negatív tapasztalat, milyen mélységű az új, amellyel találkozunk. Elképzelhető olyan eset, amikor csak egy elfelejtett gondolat, tudás föllelevenítéséről van szó, vagy egy ismert dolog eddig ismeretlen oldalának megmutatkozásáról. A negativitás valódi tapasztalata, s maga az újdonság is, ennél alapvetőbb hatást gyakorol ránk, mivel ilyenkor nem részlegesen, valamilyen szempontból, hanem minden eddigi ismeretünkkel szemben tapasztalunk valami Mást. Ez eredményezheti a tudat "megfordulását". Annak következtében, hogy Gadamer nem szól e folyamat különböző létszinteken történő kimeneteléről, hanem a negatívból a pozitívba való átmenetet mint egy és ugyanazon dolog két oldalát állítja be, az a látszat keletkezik, hogy nincs az a mindent fölborító és átértelmező tapasztalat,

amely képes lenne életünk alapvető azonosságát, folytonosságát, illetve elvontabb szinten a történelem kontinuitását megkérdőjelezni. Úgy tűnik, minden negatív tapasztalat másodlagos azzal az alapvető ténnyel szemben, hogy ugyanaz a mű az, amelynek értelemgazdagsága a megértés változásában megmutatkozik, mint ahogy ugyanaz a történelem az, amelynek jelentése egyre tovább folytatja önmaga meghatározását. Ez pedig azt jelenti, hogy a tudat "megfordulása", önmagára-ismerése az Idegenben korántsem jelentkezik valódi szakadásként. A tapasztalat szintjén tehát ugyanúgy, ahogy korábban a történetiségén, egy a kontinuitásba mint alapaxiómába ágyazott diszkontinuitás mutatkozik meg a gadameri teóriában. A történeti illetve az emberi világok szétválása viszonylagos: az alapvető az, hogy egymáshoz tartoznak.

Ez az összetartozás a "hermeneutikus kör" fényében válik világossá. Ennek értelmében, az antik retorikai szabályt követve, az egészt a részből s a részt az egészből kell megérteni. Történeti szempontból mint a hagyomány és az interpretáló mozgásának egymásba-játszását írhatjuk le ezt a körszerű mozgást, amelyben a hermeneutikai megértést látjuk: a kör tehát nem formai jellegű, sem nem szubjektív, sem nem objektív. Ez egybeesik azzal, amit Foucault módszertani problémái kapcsán megállapítottunk: mivel mind a megfigyelő, mind az anyag az idegenség és ismerősség, illetve a kívül- és belüllét határán áll — lévén ezek az analízis elemi föltételei³¹ —, nincs mód rá, hogy a megértést objektívnak (a szubjektumtól elvonatkoztatathatónak), vagy szubjektívnak, az értelmezőből kiindulónak tartsuk. Igaz ugyan, hogy az archeológus saját szemléleti rácsán keresztül értelmezi a múltat, azért szubjektív, de ez a nézőpont egyben az ő korában lehetséges látószögek egyike, amellyel egy-egy kor a hozzá valamilyen szempontból közel álló tradíciót szemléli, ezért ennél nagyobb objektivitás számunkra nem adatik meg. Ugyanide jut a hermeneutikai megértés kapcsán Gadamer. Eszerint az értelem antipátálása, mely a szöveg megértését irányítja, nem a szubjektivitás cselekvése, hanem az a közösség határozza meg, amely összekapcsol bennünket a hagyománnyal. A szubjektivitás tehát nem helyezheti kívül magát azon a közösségen, amely őt a hagyományhoz kapcsolja. A hagyománytörténelemben való részesezés folytán persze az individuum is alakít a korszaknak a tradícióhoz fűződő viszonyán; éppen ezt jelenti az, hogy az interpretáló és a hagyomány mozgása egymásbajátszik. Mindez azonban nem érinti azt, amit a tökéletesség előlegzésének nevez Gadamer, vagyis hogy a szöveg önálló értelemegység, hogy a szövegek értelme nemcsak alkalmanként, hanem mindig fölötte áll a szöveg

³¹I.M. 210. o.

szerzőjének, és ennek folytán az interpretátornak is. Ezért az alkotó viszonyulás a szöveghez ennek a fölöttünk-állónak a kibontása a magunk számára, s nem az egyéni igazság érvényesítése. Ennyiben az egyéni viszonyulás csupán ennek az igazságnak való önalávetés révén nyerhet elismerést Gadamernél, s vehet részt a megértési folyamat kölcsönösségében. Az individuum tehát kora hagyományának része, alakítója, s egyben terméke előítéleteinek — így kapcsolódik össze benne a szubjektív és objektív meghatározottság. Foucault-nál az episztemé kap hasonló szerepet: a szubjektum nála ugyanúgy nem vonatkozathatja el magát az episztemében adott szabályoktól, a ráctól, amely látni engedi, ahogy Gadamernél csupán saját korunk előítéleteit, anticipációit tudatosan elismerve és érvényesítve juthatunk a Másik igazsága megértésének birtokába. Ekképp a hermeneutikai körbe való belépés és a megértés föltétele nála a jogos előítélet érvényesítése, amely saját korunk anticipációjaként jelentkezik a hagyomány értelemvonakozásában. Az előítélet azonban rendkívül problematikus helyet foglal el rendszerében. Ezért is különböztet meg — egyébként összhangban a fölvilágosodás tanításával — a tekintélyből és az elhamarkodásból eredő előítéletet, mint jogos, igaz, illetve elvetendő föltételezést. Ezeket úgy is megkülönböztethetjük, mint a hagyományból illetve belőlünk eredő ítéleteket. Nem kétséges, hogy Gadamernél melyik oldalra billen a mérleg: az eddigiekkel összhangban a hagyományból eredő előítéletek rehabilitálásáról beszél saját szubjektív (elhamarkodott) ítéleteink ellenében. Így fogalmazódhat meg az az első látásra önellentmondásnak tetsző követelmény, hogy a negatív tapasztalat révén áttörve a magunk jobban-tudásába vetett hitén (előítéletén), érvényesíteni tudjuk most már ebből a negatívból következő pozitív tudást, a hagyományt jogos előítéleteivel együtt, amelyek a megértés korszerű struktúráját biztosítják. Úgy is fogalmazhatnánk ezt, hogy a modern tudományos módszerből fakadó előítéleteket áttörve és eltávolítva kell érvényesítenünk a tradícióét. Így kerül a módszer által vezetett tudás helyébe a hermeneutikai kör által irányított, amely éppen ezért, egyáltalán nem "módszertani kör". A módszer megpróbálja kiszűrni az előítéleteket (a hagyományéit) a saját tudásába vetett bizalom alapján, míg a hermeneutikus megértés éppen azokat az ítéleteket akarja eltávolítani a negatív tapasztalat segítségével, amelyeket a módszer hozott létre, hogy ezek helyébe az általa eltávolított, a tradícióban gyökerező előítéleteket helyezze. Gadamer tehát ugyanúgy elveti a XIX. századi tudományeszményt hamis előítéletei miatt, amelyek a módszerből fakadtak, ahogy Foucault a végeesség analitikáját, hogy azután a hagyomány illetve az episztemé által előfeltételezett igazságokkal töltsék be az így támadt űrt. A hasonlóság itt azonban véget is

ér. Foucault-nál az episztemé által adott világlátás végleges szakadást eredményez az időben elválasztott korok között, míg Gadamer-nél az idő elsődlegesen nem szakadék, amelyet át kell hidalni, mert elválaszt és távol tart, hanem valóban a történet hordozó alapja, melyben a jelenlegi gyökerezik; ezért az időbeli távolság nem valami olyasmi, amit le kellene győzni. Míg Foucault-nál ez a megértés akadálya, Gadamer-nél éppen ez adja az értelmezés lehetőségét, hiszen kitölti a szokás és a tradíció kontinuitása. A hermeneutikus kör mint a hagyomány megértési módja tehát elsősorban a kontinuitás visszaállítását jelenti Gadamer-nél, amellyel szemben a módszer, mivel az egyén előítéleteit abszolutizálja, csak a diszkontinuitás eszköze lehet. A megértésnek mint a folyamatosságra-alapozottnak a hangsúlyozása, azért is alapvető számára, mert csak ez teszi lehetővé a dialógust, amely a nyelvben mutatja meg a minden törést és szakadást fölszámoló közös lényegét, amely a tapasztalatban gyökerezik. Gadamer-nél — hasonlóan Foucault-hoz — egy-egy kor hagyománya illetve episzteméje a nyelvében válik láthatóvá. Ez azonban azzal a következménnyel jár Foucault-nál, hogy különböző, kultúraspecifikus discours-ok jönnek létre, amelyek egymásból levezethetetlenek. Mindketten elismerik, hogy az ember objektívnak tudott észleletei nyernek a tapasztalatban és — ettől el nem különíthetően — a nyelvben kifejezést, de míg Foucault szerint éppen ezért a nyelvben megmutatkozó világtapasztalat sohasem lehet egyetemes, Gadamer szerint viszont éppen ez alapozza meg a nyelv univerzalitását. Minden korszak tudása ebben a hagyománynak vagy episztemének nevezhető gyakorlati tudásban található meg, amit a nyelvben úgy sajátítunk el, hogy tapasztalatként, megkérdőjelezhetetlen végső bizonyossággként jelentkezik számunkra, s így nem verbalizálhatjuk, nem reflektálhatunk rá. Térjünk itt vissza a Gadamer említette példára: "A Nap lemege." Ez a kifejezés számunkra látványleíró, legalábbis első megközelítésben. Bizonyos, hogy elmúlt korok igaznak tartott tapasztalatát őrizi. De a nyelvet, amely a látványt leírja, nem kapjuk készen, hiába tűnik ez így az egyedi nyelv-elsajátítás során. Csak addig tartjuk saját nyelvünket ily módon eleve helyesnek, amíg nem találkozunk más nyelvekkel, más kifejezésekkel, amelyek éppúgy igényt tartanak a maguk igazságára. A görögök azt gondolták a Napról, hogy Héliosz szekere húzza. A ptolemaioszi világkép szerint "a Nap lemege". Ma pedig, mikor ezt a mondatot kimondjuk, nem szó szerinti értelmében, inkább mint intézményessé vált kódot használjuk, más állandósult kifejezésekkel, idiómákkal összhangban, amelyeknek szintén tisztában vagyunk me-

taforikus illetve szimbolikus karakterével.³² A kifejezések képszerűsége, párhuzamosan azzal, ahogy szó szerinti értelmük elhalványul, látványleíróból egyre inkább reprezentálóvá válik. Továbbra is megmarad a lényegi összefüggés a nyelvi kifejezésben megmutatkozó kép és az őt létrehozó eredeti képzet között, csak ez közvetlenből a jelviszony által közvetítetté válik. A nyelv ilyen kifejezései esetében a pierce-i értelemben vett szimbolikus viszonyallunk szemben. A jel és a jelölt között nincs "valóságos" kapcsolat, csak intézményes: a társadalmi közmegegyezésen alapul. "A szimbólum olyan jel, amelyet pusztán vagy főleg az a tény tesz jellé, hogy jelként használják és értik meg, függetlenül attól, hogy természetes-e vagy konvencionális ez a szokás." (C. S. Pierce: Collected Papers II., 173. o., Cambridge M. 1932.) A nyelvi kifejezés útja a tisztán leírótól a reprezentatívig illetve a szimbolikusig — ahol mint láttuk, már egyáltalán nem kell föltételeznünk lényegi kapcsolatot a jelölő és a jelölt között — nemcsak a nyelv, hanem a tapasztalat átalakulásának is bizonyítéka. Mert nyelvi ismereteink és tapasztalatunk fölhalmozódása szinkron folyamat. Mire a nyelvi közösség teljes jogú tagjai leszünk, addigra elsajátítjuk az adott társadalom tudásában fölgyülemelő tapasztalatot, amely természetesen nemcsak a jelent, hanem előtörténetét is magában foglalja. Nem helytálló az a megfigyelés, hogy a nyelvi világtapasztalat a valóság elsajátításának egyetlen adekvát, a látvány és a tapasztalat által irányított módja lenne, szemben a tudományossal, amely eszközként állítva szembe magával a világot és a nyelvet is, sohasem jut a valódi megismerés birtokába. A mindennapi tapasztalat és a tudományos megismerés egyaránt a látványban gyökerezik, mégpedig abban a látványban, amelyet tudása közvetít, számára lehetővé tesz. Bizonyos, hogy ugyanaz az észlelet, pl. a Nap egészen mást jelent annak a számára, aki nem túl távoli fénykorongnak, mint annak, aki csillagnak tartja. Észleleteinket közvetlenül meghatározza tudásunk, nem állíthatjuk szembe a kettőt mint a világ megismerésének két különböző módját. A tapasztalat, még a legmindennapibb érzetek szintjén jelentkező is, a tudás révén alakul ki, s ezért mindig át is alakul. "A Nap lemegy" — ez nem a látványban, hanem a világról való tudás bizonyos formájában adott a számunkra. Egyébként ugyanis nem észlelhetnénk még a Napot sem, abban az értelemben, hogy nem tudnánk, milyen szavakkal írhat-

³²Az állandósult kifejezések, amelyeket az idiomaszótárak rögzítenek, minden nyelv fontos rétegét képviselik. Lévé, hogy metaforikusak illetve szimbolikusak, már nem állnak szoros kapcsolatban azzal a konkrét jelentéssel, amely szó szerinti értelmük. Vö. "bâtir châteaux en Espagne" = légvárat épít; vagy "goes over the moon" = el van ragadtatva stb. Mivel minden nyelvben másképp alakultak, lefordíthatatlanok.

juk le az észlelt folyamatot. A tudás és az észlelet együttműködése nélkül semmilyen nyelv nem lehetséges — gondoljunk akár olyan egyszerű, hétköznapi tapasztalatra, mint a színek. Wittgenstein, akinek nyelvjáték-elméletét egyébként Gadamer beilleszthetőnek tartja saját rendszerébe, így ír erről: "Elképzelhetnénk magunknak olyan nyelvet, ahol a pirost és a zöldet ugyanazzal a szóval jelölnénk. Az adott kultúrában így önkéntelenül is lényegi azonosságot tételeznénk a két minőség között." (Ph.I.) "Fordítva: elképzelhetnénk magamnak egy nyelvet (és ez annyit tesz, mint életformát), amely a sötétpiros és a világospiros között szakadékot létesít." (Eine Phil. Betr. 201. o.) A nyelvi világtapasztalat oly módon történeti, mint az a szimbolikus kifejezések példájából kiviláglik, hogy az ember történetileg változó tudása által meghatározott. Ez természetesen önmagában még nem dönti el a kontinuitás és a diszkontinuitás vitáját. Hiszen ha az eredeti értelem ki is vész a szimbolikus kifejezések mögül, mégis használjuk őket, nem vetjük el mint pontatlanokat, s ez a múlthoz kapcsol minket. Ugyanakkor tapasztalatunk illetve tudásunk átalakulása olyannyira eltávolít tőle, hogy gyakran gondos etimológiai kutatás nélkül már örökre rejtve maradna előttünk a kiinduló képzet. És ha sikerül is fölleveníteni egy kifejezés eredeti értelmét így, azaz azt a tapasztalati igazságot, amely létrehozta, ezzel nem emelhetjük vissza élő nyelvi tudatunkba. Nem "létfelvedtségünk" következménye ez — épp ellenkezőleg, létünk átalakulásának eredménye, pontosabban annak, hogy mi nemcsak másként beszélünk, mást tartunk látványleíró illetve szimbolikus kifejezésnek, de másként is látunk. Itt mutatkozik meg teljes nyitottságában az episztemé illetve a hagyomány történetisége, azaz a tapasztalat, a nyelv és a tudás összefüggése. Mert a "másként látás" nem azt jelenti, hogy mi nem ugyanazokat a folyamatokat észleljük, amelyeket elődeink (a Nap lemegy), de az észleleteket földolgozó értelmezésünk, azaz a nyelvben megmutatkozó tapasztalatunk tér el — ezért van telítve minden történeti nyelv szimbolikus kifejezésekkel. Ugyanakkor éppen ezek a kifejezések biztosítják kapcsolatunkat a múlttal, hiszen amilyen mértékben mai nyelvünk részét alkotják, olyan mértékben őrződik meg "episzteménkben" valami az elmúlt korok tudásából, tapasztalatából; noha rejtett, nem verbalizálható formában.

Gadamer sem hagyja figyelmen kívül ezt a jelenséget az ember és a nyelv kapcsolatát elemző kisebb írásában.³³ A nyelv első alapvonását ott így határozza meg: önmagunk elfelejtése a beszédben, mint a nyelvhez tartozó. Ez egybeesik a Foucault által tett megfigyeléssel, hogy a nyelvre nem lehet

³³Gadamer: Kleine Schriften I.

egyszerre reflektálni és ugyanakkor használni is. Mert a beszéd olyan belépést igényel a nyelvi közegbe, ami kizárja az erre irányuló elemzést, amelyre csak a beszéd végeztével van mód.³⁴ Jól illusztrálja ezt az idegen nyelvek elsajátításának folyamata: amíg a grammatikát tanuljuk, még nem tudunk azon a nyelven beszélni; ez csak akkor következik be, ha már gondolkodás nélkül használjuk a szabályokat. A nyelv második jellegzetessége Gadamer szerint, hogy sohasem az "én"-re, mindig a "mi"-re vonatkozik. Ez azt jelenti, hogy a nyelv közös tulajdonunk, a közösség világtapasztalatának föltétele és eredménye, nem az egyéné. Ezért igazi közege a beszéd, mert mindig szól valakihez — így a dialógus az, amiben igazán megvalósul. A nyelv szelleme a "pneuma", amely egyesíti az "én"-t a "te"-vel. A nyelv realitása a párbeszéd. Gadamer így a nyelv meghatározásának eszközét a használatban látja, s nem egyszerűen létéből akarja levezetni. Hasonlóan Foucault-hoz, aki a discours létét a diszkurzív praxisból, illetve ezek változásaiból vezeti le, Gadamer is a praxis nyelvkonstituáló és ezzel kölcsönhatásban a nyelv tapasztalat- és gyakorlatkonstituáló szerepének előtérbe állítása mellett foglalt állást, szemben a nyelvnek azzal a korábbi fölfogásával, amely egyszerűen az emberi tudás tükröződéseként és kifejezésekként definiálta. Gadamernál ez úgy jelentkezik, hogy kettéosztja a tudást arisztotelészi alapon — egy gyakorlati (phronészis) és egy elméleti (episztemé) ismeretre. Az a tudás, amelyből a nyelv fakad, s amit egyben létrehoz az erkölcsi tudás, a phronészis, ami a tapasztalat alapvető formája: a nyelv médiuma az, amelyből egész világtapasztalatunk, s így a hermeneutikai tapasztalat is kibontakozik. Innen vezethető le ontológiai szerepe a rendszerben. Ahogyan Schleiermacher nyomán Gadamer mondja: a hermeneutikában csupán a nyelvet kell előfeltételezni. A párbeszéd struktúrája megegyezik a játékéval, ezért a nyelv lényegére erről az oldalról is rávilágíthatunk elmélete szerint. De vajon mit mutat meg a játék a nyelv lényegéből? Először is a játékot egyáltalán nem lehetséges egyedül játszani, mint ahogy a nyelvet sem lehetséges egyedül beszélni. Továbbá a játék fölébe kerekedik a játékosoknak, sőt "a játék az, ami játszik". Ezek a megállapítások egybehangzanak a nyelv lényegéről tett olyan kijelentéseivel, hogy "nem mi beszéljük a nyelvet, hanem a nyelv beszél minket". A játék és a nyelv egyaránt olyan lényegvonatkozásba vonnak be minket, amellyel nem áll szemben, sőt nem is vonhatja ki magát semmilyen

³⁴Hasonló ez a látáshoz: ha a tárgyakra figyelünk, közben nem tudjuk nyomon követni észlelésünk folyamatát; és fordítva, ha vizsgálatunk tárgya a látási folyamat, ez kizárja, hogy egyúttal gyakoroljuk is ezt az érzékünket. Ez a magyarázata annak, miért látunk egy időben — az ismert példával — vagy kacsát, vagy nyulat, de együtt a kettőt sohasem.

egyéni tudat. Ez pedig a hermeneutikai tapasztalat lényegére világít rá, amely, mint láttuk, csak a nyelv révén mehet végbe, nevezetesen arra, hogy a jelen és a hagyomány között folyó nyelvi kommunikációban a hermeneutikai tapasztalatnak mindent vállalnia kell, ami ebből a dialógusból következik: az előzetes válogatás és elvetés nem áll szabadságában. Ugyanúgy, ahogy sem a játék szabályait, sem lefolyását nem befolyásolhatja a játész: át kell magát adnia a játék törvényeinek. Ennek mintájára a nyelvhasználat és a nyelvi eszközök változása is túl van az egyéni tudat kompetenciáján, a gadameri elmélet szerint számára mindez eleve adott. A játék lényegének utolsó aspektusa az önmegmutatás. Ez pedig elsősorban azt jelenti, hogy nem mutat további összefüggések felé, önmagába záródó, csak ezen belül mozgó zárt világot alkot. Hasonlóan a nyelvhez, amelynek horizontja — hiszen mindent vele fejezünk ki —, szintén túlléphetetlen. Ebből következően a játékosok illetve a beszélők, nem a saját, hanem a nyelv illetve a játék igazságát mondják és mutatják meg, s az a különbség, ami köztük kimutatható, nem takar semmi lényegit; csupán variációk: egyazon tartalom, egyazon igazság variációi. Módszertanilag azonban helyes gondolat szerinte, hogy egy nyelv szavai annyiban végső soron egybehanganak valamennyi többi nyelv szavaival, hogy minden nyelv a szellem egyetlen egységének kibontakozása. Így azonban minden valódi értelemben vett történetiségnek ellentmond a fölvázolt folyamat, s a nyelv, illetve a játék példájából azt tudjuk meg, hogy bár mindkettőnek végtelen variációja létezhet, de ez csupán azt jelenti, hogy végtelen tipológiát alapozhatunk rájuk. Olyan rendszer bontakozik ki ebből, amelyben minden igazság, minden tapasztalat már eleve adott, s amelyben a mi föladatunk, behatárolt egyedi létezőké csak az lehet, hogy miután a tapasztalat negativitásából ráébredtünk saját végeességünkre, föladjuk a világ befolyásolására, a tudat általi fölülkerekedésre, a megismerésre vonatkozó igényünket, s helyette átadjuk magunkat a már létező, a nyelvi világtapasztalatban kifejeződő igazságnak, amely bennünket mint a kezdettől fogva létező egyik variációját fog megvalósítani. Gadamer az egyedi beszélő illetve játész és a nyelv valamint a játék lehetséges kapcsolatai közül csupán egyet tart elfogadhatónak: a teljes önátadást a beszélő és a játész részéről, amely lemond arról, hogy az egyedi a maga részéről szintén befolyásolja a folyamatot. Ezzel azonban minden történeti mozgás, minden valódi változás tagadásához kell eljutnia, egy olyan kvázi-vallásos, vagy ha tetszik platonista rendszerhez, ahol a történelmi kontinuitást nem mint a fejlődés biztosítékát, az egyetlen értelem megvalósulásának folyamatát, hanem önmagában mozdulatlan szemléli. A változások, a diszkontinuitás, az újdonság mint az egyedi létező tapasza-

lata, ebből a szempontból csupán a felszín mozgásaként, egyetlen lényeg variációiként értelmeződnek. Jól látható ez a játék példáján, mondjuk a sak-kén: minden játszma különböző, s a játékos ebben él, ezt érzékeli, a játék mégis változatlan, évszázadok óta. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a hermeneutikai megértésviszonyból, ahogy az Gadamer-nél megjelenik, hiányzik a kölcsönösség a megértő és a megértett vonatkozásában. Az önátadás mint egyetlen legitim viszony lehetetlenné teszi az egymásrahatást, a tényleges mozgást. Ez teszi érthetővé, miért nem eshet szó a hermeneutikai megértésben igaz és hamis, valódi és félreértésről: ha az individuum átadja magát a hagyományból kibontakozó igazságnak, ekkor ez önmagában biztosítja a helyes értést, semmilyen ellenőrzésre nincs szükség: ha pedig kivonja magát ebből, "kireflektálja", akkor a hermeneutikai megértés szempontjából nem félre-, hanem inkább meg-nem-értésről kell beszélnünk. Gadamer szóhasználatát: "kireflektálja magát" a hagyományösszefüggésből, épp azt az álláspontot domborítja ki, hogy a hermeneutikai megértésben a reflexiónak, a szubjektum önértékesítésének nincs helye. Ezért nincs szükségünk semmilyen módszerre, amely minket az igazság felé vezet: elegendő átadni magunkat a hagyománynak. A nyelv utolsónak megjelölt jellemvonása: univerzalitása a gadameri elméletben, s ez még egyszer megvilágítja a fentebb mondottakat. A nyelv végtelen dialógus, ezért minden, ami elmondható, hozzá tartozik. De ez a párbeszéd nem folyamatos. Néhol megszakad, majd másutt ismét felveszi valaki a fonalat. Ezért minden kijelentés egy már megkezdett diskurzus folytatása, és arra vonatkozik. Itt láthatjuk meg valóban a fordítás alapvető nehézségét. A fordításra azért van szükség, mert az egységes nyelvi világtapasztalat mégiscsak különálló nyelvi világokban mutatkozik meg. Ugyanakkor nem létezhetne fordítás, ha a különböző nyelven elhangzó igazságok között nem lenne értelmi megfelelés. Mégis, a fordításnak megvan a maga áthághatatlan határa.³⁵ Mert az eredeti mondatok formája és értelme egyaránt közvetíthető, újraalkotható, de sohasem leszünk képesek visszaadni azt a kontextuális összefüggést, azt a "discours"-t, ahonnan a szöveg kinőtt, s amelyre visszautal és válaszol, amely mint néma háttér valóságos értelmét megadja. Gondoljunk itt arra, amit Wittgenstein értett a nyelvjátékon, és ami szöges ellentétben áll azzal, amit Gadamer ért rajta. Nem arról van szó, hogy a nyelv a játék módjára értékesíti magát fölöttünk, hogy "a nyelv beszél minket", hanem arról, hogy a nyelv és a cselekvés egymást kölcsönösen értelmezik, s éppen ez a valódi egymásra hatás az, ami a nyelvjátékot eredményezi. "Az a szó, hogy 'nyelvjá-

³⁵Gadamer, i. m.

ték' szándékom szerint azt emeli ki, hogy a nyelvet beszélni, ez részét képezi valamely tevékenységnek, valamely életformának." (Ph. I. 23. §.) És: "Valamely nyelvet elképzelnünk annyit tesz, mint egy életformát elképzelnünk." (Ph. I. 19. §.) Nem lehet itt célunk a nyelvjáték fogalmának elemzése, csak arra szeretnénk rámutatni a segítségével, hogy ez az elgondolás, amely hasonló problémára utal, mint Gadamer-nél a fordítás tökéletlensége, azt a helyzetet fejezi ki, hogy a nyelv értelmét környezetétől elszakítva, a kulturális közeg nélkül, amelynek része, nem érthetjük meg. Itt pedig újra a kontinuitás és diszkontinuitás kérdésével találkozunk. Miképp lehetséges, hogy a tapasztalatba ágyazott nyelvi világlátások sokasága, amelyek sohasem fordíthatók le, és közvetíthetők tökéletesen, mégis egyazon, mindent megalapozó igazságra utalnak? A nyelv univerzalizálásának problémája itt a hermeneutika univerzalizáltságproblémájára utal. Így látta ezt Habermas is, amikor az univerzális hermeneutikai megértés korlátaira akart figyelmeztetni. Ezeket a korlátokat, többek között éppen az idézi elő, hogy " /.../ a hermeneutikus tudat elégtelennek bizonyul a szisztematikusan felbontott-széttrött kommunikáció esetében", ahol a megértési nehézségek "a nagy időbeli és kulturális vagy szociális távolságokból adódnak". (Habermas: "A hermeneutika univerzalizáltságigénye", Helikon 1981. évf. 2—3. sz.) Tehát éppen a hagyomány, a múlt vagy a másik nyelv esetében fenyeget az a veszély, amit a fordításnál Gadamer lát, hogy az interpretáció csak részleges marad, éppen a teljes kulturális-társadalmi háttér fölrajzolhatóságának hiányában. Milyen módon képezhetik részét az egyetlen és önmagában túlhaladhatatlan nyelvi világtapasztalatnak ezek a különböző okból töredékes világok? A megoldás vezérfonalát itt a Szentháromság dogmája nyújtja a hermeneutikai megértés számára, amely magyarázattal szolgál az Egy és a Sokféle ellentmondására. Azzal a fölfogással találkozunk itt újra, ami a nyelv és a beszélő, a játék és a játészó viszonyából már világossá vált: hiába tér el a különböző nyelvek szavainak, mondatainak fölépítése, s ezzel párhuzamosan az a történeti-tapasztalati világ, amelyben mozognak, mert nem lényegi értelemben vett másságról, hanem csupán variációkról van szó. Tehát, ha az ember szellemét úgy gondoljuk el, hogy képmásszerűen vonatkozik az isteni ősképre, akkor elismerhetjük az emberi nyelvek variációs lehetőségeinek az érvényességét. A fordítás lehetetlenségét bizonyító érv tehát azonnal elesik, amint a rendszer kulcsfontosságú helyén merülne föl az érvényessége: a kulturális közegek eltérése, a történeti nyelvek egymástól elkülönülve lefolyó dialógusainak különbsége semmilyen valódi akadályt nem jelent a megértés szempontjából. A történetileg kialakult nyelvek, jelentéstörténetük csakúgy, mint grammatikájuk és szintaxisuk, úgy

tekinthetők, mint a tapasztalat egy természetes, tehát történeti (s még a természetfölöttit is átfogó) tapasztalat logikájának variációs formái. Helyreállítva ily módon a nyelvi világtapasztalat csak látszólag megbontott egységét, Gadamer végül rámutat a hermeneutika univerzális aspektusára, amely szerint az igazi tapasztalat, a találkozás valamivel, az az, ami igazságként érvényesül, s hogy ez a találkozás az értelmezés nyelvi végrehajtásában megy végbe. A hermeneutika ily módon fölfogott univerzalizációsigénye pedig azt jelenti, hogy a nyelv és a megértés általában a lét és a megismerés univerzális modelljének bizonyul. A gadameri hermeneutika tehát nem vonja kétségbe a megismerés kérdésének legitimitását, csupán annak egyfajta, az újkori tudományra jellemző megközelítését. A hermeneutikai filozófia nem a tudományelmélet ellentéte, intenciója szerint inkább annak igazi megvalósulása.³⁶ A filozófia, görög értelmé szerint minden tudás gyűjtőhelye (prima philosophia). Csak a metafizikai gondolkodás fölbomlásával, Kant és J. S. Mill után kezdte a tudomány egyedül magának vindikálni a jogot a pozitív megismerésre. Ez az igény a tudománynak arra a kezdeti föltételezésre alapult, hogy képesek vagyunk a valóság közvetlen tapasztalati-érzéki megismerésére. Az érzetadatok (sense data) azonban önmaguk is értelmezésre szorulnak. Mivel pedig ezt maga a tudomány is fölismerte, legfőbb törekvése arra irányult, hogy meghatározza, miképpen jelentkeznek a tudat számára ezek az adatok. Ezért a tudományelmélet minden újkori irányzata az öntudatban kívánta valamilyen módon megalapozni a vele szemben álló világ racionális értelmezését, kitűzött célját azonban nem érthette el, mert a tudomány még a tudományelmélet esetében sem léphet túl saját határain. Hiába ismerte föl a Bécsi Kör, Popper, Kuhn illetve Wittgenstein³⁷ az érzéki-közvetlen tapasztalat episztemológiai dogmáját, s hiába próbáltak a maguk elképzelt úton kitörni ebből, ezzel csak az ismeretelméletnek egy idejétmúlt változatát helyettesítették egy a kornak jobban megfelelő megoldással, de nem ismerték föl magának a tudománynak a gondolkodásra gyakorolt hatását — Gadamer szerint. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a hermeneutika univerzális nézőpontjából ne lenne figyelemre méltó eredmény pl. a wittgensteini nyelvjáték, a popperi "trial and error", illetve a Kuhn által föltárt paradigmaváltás jelensége.³⁸ A gadameri hermeneutika ugyanis nem úgy kíván vitába szállni a tudománnyal, ebben az esetben a tudományelmélettel, hogy annak egész kérdésfölvetését elveti, ha-

³⁶Gadamer: Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft.

³⁷I. m. 111–112. o.

³⁸I. m. 112. o.

nem úgy, hogy egy magát a tudományelméletet is átfogó perspektívába helyezi a filozófiát. Ez lenne a görög metafizika, "prima philosophia", amelynek értelmében a filozófiának hagyni kell magát a nyelvtől vezettetni, ha túl akarja vinni saját kutatását bármilyen tudományosan objektívnek elismert területen, hogy az egészhez fordulhasson (Gadamer). A tudomány tehát, annyi-
ban, amennyiben nem a nyelvi világtapasztalattól, hanem saját instrumentális nyelvétől vezérelt, nem a gondolkodás valódi útján jár. Ezért szükséges, vé-
li Gadamer, hogy, ellentétben a múlt századi gyakorlattal, ne a szellemtudo-
mány igyekezzon a természettudomány módszereit érvényesíteni, hanem ellenke-
zőleg, a kísérleti tudományok integrálódjanak a humaniórákba. Ebben az eset-
ben fölismerhetnék határaikat. Ha pedig ez megtörténne, akkor már nem is tu-
dományelméletéről, hanem újra filozófiáról beszélhetnénk.³⁹ Láthatjuk tehát,
hogy a hermeneutika univerzális igénye nem a tudomány megszüntetését, nem is
az episztemológiai kérdés elvetését célozza meg, hanem szélesebb szemléleti
alapon való túlhaladásukat. Ha célja a szubjektum—objektum ellentétnek az
eredeti görög egységbe való visszavezetése, nem is tehet mást. A tudomány
nem ott tévedett, mondja Gadamer, hogy föltételezte a világ racionalitását,
hanem abban, hogy ezt csupán az öntudatban akarta megalapozni, s így létre-
hozta a szubjektum—objektum pólusait. Ahhoz azonban, hogy bebizonyítsuk a
világ racionalitását, nem elég az ember öntudatát föltételezni, szükség van
Istenre is. Ezen az úton jártak a görögök és az európai újkor is, egészen Kan-
tig és Hegelig, s ezt az örökséget perli vissza a hermeneutika. A nyelvi vi-
lágtapasztalat világítja meg számunkra, hogy nemcsak az ember, de a világ is
racionális, anélkül hogy szembeállítaná a kettőt. Ezen a ponton azonban je-
lentkeznek a korábban a hermeneutikával kapcsolatban már jelzett problémák.
Ha a tudományos megismerés határait a nyelvben kívánjuk föloldani és kiszé-
lesíteni, hasonló dogmához érkezünk, mint a logikai empirizmus: a tudat ál-
tal ellenőrizhetetlen, elsődleges érzet-adat mintájára a nyelvnek mint a
legalapvetőbb, megkérdőjelezhetetlen "érzet-adatnak" a fölfogásához. Így a
hermeneutika ontológiai dimenzióját újra a már jelzett irányban találjuk: a
nyelvi világtapasztalat, ami minden ember számára közvetlen adottság, mert a
tudatnál és a tudásnál is mélyebben fekszik, olyan változatlan, örök igazsá-
got testesít meg ebben a rendszerben, amellyel szemben egyetlen föladatunk
lehet: közvetíteni és interpretálni, azaz átadni neki magunkat. Nehéz azon-
ban elképzelni, hogyan foglalhatja magába ez az elmélet a wittgensteini
nyelvjátékot úgy, hogy közben túl is haladja azt. Wittgenstein ugyanis mind

³⁹I. m. 114. o.

a nyelvtől, mind a benne megjelenő "érzet-adattól" megvonja az elemi bizonyosságot, egyiket sem alapozza a másikra: A nyelvjáték azért nem az igazsághoz viszi közelebb gondolkodásunkat a használatban, csupán kultúránk specifikus szabályrendszeréhez. A megnevezés párhuzamosságai korántsem utalnak a megnevezettek lényegi azonosságára: legföljebb a hasonlóságára. "Ezen igen általános ismereteink ebben a formában nem a világ eleve adott vonásait, hanem nyelvünk grammatikáját tükrözik. A dolgokról állítjuk, ami az ábrázolási mód sajátja." (Ph. I. 104. §.) Amikor a nyelvi kifejezésekről azt hisszük, hogy bennük az igazság jut szóhoz, csupán kultúránkba való beleegyezett-ségünkről adunk tanúbizonyosságot. A filozófiának pedig éppen ez ellen a nyelvben rejtőző "idola fori" ellen kell küzdenie. "A filozófia harc eszünk nyelv általi megbabonázása ellen." (Ph. I. 109. §.) A nyelvhasználat olyan fölfogása, amely a dialógusban az örök igazság újra és újra megjelenését látja, nem összeegyeztethető a nyelvet mindennapi használati funkciójában megragadó és igazságigényét bizonyíthatatlannak tartó elméleti alapállással. A gadameri hermeneutika épp a Wittgensteinnel való összehasonlításban bizonyul ismeretelméletre alapozott filozófiának, mert míg a nyelvjáték eredeti intenciója épp a nyelv ismeretelméleti funkciójával való leszámolás volt, a hermeneutika viszont a nyelvi világtapasztalat univerzalitásába kíván belefoglalni minden emberi megismerést, s rajta keresztül a megismerés tárgyául szolgáló világot, tradíciót, múltat. Ezért nevezheti magát "a lét és a megismerés univerzális modelljének". A két filozófia egyetlen ponton, a használat elsőbbségében egyezik meg. Ez a szemlélet azonban két, egymással ellentétes irány kiindulópontja. Gadamer az igazságban alapozza meg a nyelvi világtapasztalatot, míg Wittgenstein a szociológiai-kulturális talaj, az életforma túlléphetetlenségéből az igazsághorizont elérhetetlenségére illetve meglétének bizonytalanságára következtet. Míg Gadamer az instrumentális nyelvhasználatról igyekszik megszabadulni, s egy eredeti, a tapasztalatban megmutatókozó nyelvhez visszatérni, az igazsághorizont visszanyerése érdekében, Wittgensteinnak viszont minden erőfeszítése arra irányul, hogy "kireflektálja magát" a mindennapi nyelvhasználatból, éppúgy, mint a tudományos instrumentális nyelvből, amelyek között nem tételez föl lényegi különbséget. Küzdelme a filozófia "nyelv általi megbabonázása" ellen nem abból a föltételezésből indul ki, hogy a nyelv és gondolkodás egymástól különválasztható lenne. Épp ellenkezőleg teljes kölcsönhatásban vannak egymással. "Paradoxonunk ez volt: a szabály a cselekvési módot nem tudja meghatározni, mivel minden cselekvési mód összhangba hozható a szabállyal /.../, a szabályok alapján történő viselkedés voltaképpen értelmezés /.../, s ezért a szabályt követni

nem más, mint egyfajta gyakorlat." (Ph. I. 201. §.) S ezért: "/.../ nem lehet a szabályt privátim követni, mert hiszen akkor az, amikor a szabályt követni véljük, ugyanaz volna, mint amikor a szabályt követjük". (Ph. I. 202. §.) A szabályt jelen esetben nyelvként, a cselekvést gondolkodásként illetve beszédként értelmezhetjük. Sem az egyik, sem a másik nem ad önmagában elégséges útmutatást, csupán bonyolult kölcsönviszonyaik megértése. Wittgenstein a nyelvjáték szerkezetének elemzése révén szeretne eljutni, ha lehetséges, az ismeretelméleti kérdésföltevésig. Gadamer viszont a nyelvben már megoldottnak látja az episztemológiai problémát. Szerinte a tudás nem az ember, hanem a számára adott nyelv sajátja. Az egyén a negatív tapasztalat révén, a hermeneutikus probléma fölismerésével, eljuthat a nyelvben megtestesülő tudás tapasztalati elsajátításához, ami az igazság megközelítésének egyetlen módja számára. Ekképp azt a német kultúrkörben elterjedt igazságot fogalmazza újra, amely szerint "a nyelv kifejezése és továbbépítése nem egyes személyek, hanem a történeti közösség munkája" (R. Wagner). Ennek értelmében, ha az ismeretelméleti problémát nyelvi kérdéssé tesszük, akkor semmiképpen sem az egyedi nyelvhasználatból, hanem a történeti közösségből kell kiindulnunk, s ha ezek eltéréseit csupán variációknak tartjuk, akkor semmilyen akadálya nincs annak, hogy a nyelvhasználat problémáját ontologizáljuk. Az ember egyedi ismeretei tehát csak annyiban lehetnek igazak, amennyiben a nyelvben megalapozott általános tudásból származnak: a "kireflektálás", az egyedi tudat bármiféle önálló kísérlete, mint az előbbi tagadása nem kaphat elismerést.⁴⁰ Az általános és az egyedi ily módon keletkező bizonyos fokú szembeállítás a kölcsönösségi viszony el nem ismeréséből adódik a gadameri hermeneutikában, mivel a nyelv ontológiájában ő az általánost kívánja az egyedi, az episztemológiai fölé helyezni. Erről az alapról tűnhet az emberi tudás illetve a tudomány öntudatban, reflexióban való megalapozása az igazság eltévesztésének. Pedig a hermeneutika univerzalitása csak akkor lehetne nevéhez méltóan valóban egyetemes, ha nem létezne olyan egyéni álláspont, amely kivonhatná, "kireflektálhatná" magát belőle. A nyelvi világtapasztalatnak nemcsak bizonyos föltételek teljesülése esetén, meghatározott viszonyban szabadna magát kinyilvánítania, hanem éppen azt kellene megmutatnia, hogy nincs olyan egyéni attitűd, amelyben ne ez tükröződne. Gadamer azonban, a tudományok és az öntudat szerepének túlnyomórészt negatív beállításával, kiragadja az egyént az általánossal való kölcsönhatásából, s akarata ellenére meghatározó, ámbár "diabolikus" szerepet kölcsönöz neki. Nem így Foucault,

⁴⁰I. m. 106. o.

akinél az episztemé, s a társadalmi intézmények, amelyeket létrehoz, nem engednek meg az egyén számára olyan pozíciót, ahol rendszerbeli helyéből kibújhatna. Ez az egyik legfőbb oka annak, hogy miért nem ad magyarázatot az episztemék közti változásokra. Éppen az individuum szerepének tagadása vezet oda, hogy nincs az az új esemény, személyhez köthető új gondolat, amely okát adhatná egy ilyen változásnak. Épp fordítva: ha új invenciókkal, eseményekkel találkozunk, ez magának az episztemének az átalakulására világít rá, amit az egyén változásai legfőljebb jelezhetnek. A kölcsönösség, amelyet Gadamer-nál hiányoltunk, Foucault elméletében éppúgy nem mutatható ki az általános és az egyedi között. Különbségük és a foucault-i individuum-tagadás még radikálisabb volta abból fakad, hogy az episztemé szempontjából az egyedi diszpozíció teljesen közömbös, semmit nem befolyásol,⁴¹ míg Gadamer-nél a viszony létrejöttének, az igazság fölismerésének záloga éppen az az egyéni hozzáállás, amely a negatív tapasztalatban fölismeri a maga határait, hogy ezek után, a nyelvi világtapasztalatnak átadva magát, egy magasabb egyénfőlötti igazság birtokába juthasson. A foucault-i individuum-ellenesség mögött azonban nem egyszerűen az egyén történelmi szerepének tagadása rejlik, hanem egy olyan történelemfölfogás, amelyben "az egyén", mint olyan, mint elvont létező ideologikus konstrukciónak bizonyul, s helyébe az egyénnek mint változó történelmi funkciónak az elgondolása lép. Tehát Foucault-nál a diszkontinuitás alapelve teszi elkerülhetetlenné a szakítást az ember ontológiai lényegéről vallott különböző fölfogásokkal, ezzel szemben Gadamer-nél a történelmi változás és sokarcúság egy végső, a nyelv és az emberi világtapasztalat ontológiai igazságában megalapozott kontinuitásra vezethető vissza.

Az individuum szerepének tagadásában találkozók, de ellentétes elméleti keretet fölrajzolók teóriák különbsége a tudományhoz való viszonyukban is jól tükröződik. A klasszikus kor (Foucault-nál) illetve a fölvilágosodás (Gadamer-nél) ellentétes megvilágítást kap éppen az individuum szempontjából, noha a modern tudomány felől nézve, amelyet mindketten eltévelyedettnak tartanak, a XVIII. század egyaránt meghatározó periódus. A reprezentáció, mint a klasszikus kor közös discours-ja, amelyben a természet és az ember találkozik, kizárja, hogy az ember maga is vizsgálat tárgya legyen. A fölvilágosodás fényénél a dolgok rendje épp azért mutatkozhat meg, mert ezt a képet nem a szubjektum felől építik föl, csupán a helyét jelölik ki a dolgok rendjében — ahogy azt a "Las Meninas"-on láttuk. A modell helyére bárki odaléphet, a rend mindenki számára ugyanolyan világos lesz, állítja Foucault. Gadamer

⁴¹"Haszontalan ilyen kérdéseket feltenni, mint: Ki a szerző? Ki beszél? Milyen körülmények között és milyen kontextusban?" (A.S. 224. o.)

szerint viszont a karteziánus módszer rejti magában a gondolkodás ősbűnét. Ha az emberi megismerést a módszer függvényévé tesszük, akkor kiemeljük az individuumot a megértés korábbi pozíciójából, jogosulatlan előnyt biztosítva számára, hogy az episztemológiai, elvont tudás segítségével azt az illúziót keltsük, így úrrá lehet a környező természetén és világon. A fölvilágosodás, mint láttuk, a tekintélyt és a tradíciót teszi meg ősellenségének, s így "kireflektálja magát" a hagyományösszefüggésből, létrehozva azt a modern tudományokra jellemző szubjektum–objektum szembeállítást, amely a nyelvi világtapasztalatban rejtőző tudásról megfelelkezik. Noha a XVIII. század még kap bizonyos fölmentést Gadamertől, amennyiben nem mellőzte teljesen a "prima philosophiá"-t, hanem megpróbálta összeegyeztetni a metafizikát az új tudománnyal, alapvetően azonban — az öntudat, a reflexió, a kételkedés kiemelésével — ekkor borult föl először a nyelvi világtapasztalat által konstituált megértéshorizont. Így, noha Gadamernél és Foucault-nál egyaránt a szubjektum–objektum ellentétben fölfogott világ túlhaladása a cél, s mindketten a modern tudomány eltévelyedésének tartják ezt a szemléletet, mégis, Foucault szerint ennek nem a tudomány mint olyan az oka, hanem csupán az a változata, amelynek kitüntetett vizsgálati tárgya az ember, míg Gadamernál maga a tudományos gondolkodás, lényege szerint, szüli ezt az ellentétet. Mindkettőjüknél egy általánosabb elméleti keret, az archeológia illetve a hermeneutika adhat megoldást a problémára, amennyiben kimutatja a szubjektum–objektum viszony igazi természetét, s így a tudományt egy általánosabb viszony keretébe ágyazza. Az episztemé illetve a hermeneutikai világtapasztalat egyaránt korlátozza a tudományok univerzális igazságigényét, rámutatva, hogy a tudomány racionalitásésméje nem általános, hanem bizonyos viszonyokhoz köthető, kultúraspecifikus fölfogás, amely tehát önmaga is magyarázatra szorul. Látszólagos azonosságuk azonban nyomban ellentétébe fordul, ha arra a pozícióra gondolunk, amelyet e túlhaladottnak ítélt dualizmus fölszámolása érdekében a vizsgálatot végző "hermeneuta" illetve "archeológus" elfoglal. Az utóbbi, mivel a tudományos szemléletmódot a maga egészében nem tartja elhibázottnak, sőt inkább végig nem vittnek, a történeti korok vizsgálatában a kívülállást, a tárgy autonóm létezőként való fölfogását tartja célravezetőnek, míg az előbbi éppen e kívülállásban látja a hagyomány meg nem-értésének, az igazságtól való eltávolodásnak a valódi okát. Az archeológus, a fenomenológiát túlhaladva, zárójelbe teszi az általa föltárt terület kijelentéseinek az értelmét, igazságigényét s világra-vonatkozását, referenciáját is. Számára a kijelentések nem igazságigényük fényében jelentősek, hanem csupán mint egy discours, egy egyszer létrejött tudás strukturális

• részei. A történeti diskurzusok rekonstrukciója, monumentumból dokumentummá alakítása nem újraértelmezésüket jelenti, nem valami ránk is vonatkozó igazság újrafölállítását, hanem szerkezetük, a discours belső és külső viszonylatainak, lehetőségföltételeinek föltárását, amelyből az igaz—hamis kérdése száműzetik, s csupán az egyes diskurzusokat különféleképpen konstituáló szerepe marad meg. Az archeológus tehát úgy határozza meg, hogy egy-egy kor számára mi volt jelentőségteli és igaz, hogy számára ez már nem jelentkezik ekként. Úgy szünteti meg a szubjektum—objektum dualizmusát, hogy egyéolvasztja a pólusokat: lehet hogy hatnak egymásra, de sohasem mint egymást kiegészítő két végpont képviselői, hanem úgy, ahogy az egyik objektum, egyik funkció, egyik intézmény hat a másikra. A vizsgált terület autonómiája az archeológus számára önmagába zárt objektivitás, amelyhez nem tartozik lényegileg hozzá, nem másik pólusa a megfigyelő szubjektum. Ezzel szemben a hermeneutika éppen a dialógus, a múlt és a jelen, a szöveg és az értelmező közti párbeszédben, lényegi összetartozásuk fölismerésében látja az igazság fölmutatásának biztosítékát. Ha az archeológiában egy zárt, autonóm világ áll szemben a kívülálló, értelmet és igazságot zárójelbe-tévő elemzővel, akkor a hermeneutikában a hagyomány és a jelen párbeszéde inkább a másik pólus felé hajlik, hiszen ha a hagyományt úgy kell megértenünk, mint valami "te"-t, aki hozzánk szól, úgy itt két szubjektum párbeszédéről van szó. Ugyanakkor természetesen a gadameri megoldás nem a szubjektivitás irányába mutat. A párbeszéd ugyanis a nyelv közegében zajlik, s amennyiben egyáltalán létrejön, a nyelv az, ami beszél, s a nyelvi világtapasztalat nyilatkozik meg benne, ahogy azt az eddigiekben láttuk. Ez az, ami megszólal a párbeszédet folytatókban is, s így az értelmezés föladata egy mindannyiunkat felölelő igazság megmutatása, nem a szubjektum igazságának érvényesítése. A hermeneutikai világtapasztalat tehát, hasonlóan a foucault-i discours-hoz, úgy lép túl a végesség analitikáján, illetve a szubjektum—objektum szembeállításán, hogy magukat a pólusokat szünteti meg, egybeolvasztja őket. Így a megfigyelő és a megfigyelt egymással szembeállított, s ugyanakkor egymást föltételező pozíciói (amelyek viszonya, mint láttuk, annyi problémát vet föl) megszűnnek, másfajta viszonynak adva át a helyet. Az egyik magát a vizsgálót is a rendszerbe helyezi, így téve az objektivitás részévé, a másik hol elszakítja tőle, hol szintén beolvasztja a rendszerbe. Sem a gadameri, sem a foucault-i megoldás nem állít föl kölcsönösségi viszonyt, amely megengedné, hogy a rendszer részeként megjelenő individuum, maga is befolyásolja a rendszert. Gadamernél a beszélő mint a nyelvi világtapasztalatba ágyazott, nem kerülhet kívül a dialóguson, illetve ha ezt megteszi, úgy magát a megér-

tést, s ezzel a hermeneutikai horizontot szünteti meg. Foucault-nál ez első-sorban az archeológus és tárgya elválasztásából következik, amelynek azonban egy olyan aspektusa is föllelhető, hogy a beszélő — legyen akár az archeológus — maga is a beszéd része. Ez a két, írásaiban fölváltva megtalálható, egymásnak ellentmondó álláspont tisztázatlanul keveredik. Hol azt olvassuk, hogy "/.../ én pedig nem fogok mást csinálni, mint kiindulási pontul veszem az adott egységeket /.../, de nem helyezem magam ezeken a kétséges egységeken belülre". /A.S. 58. o.) Hol pedig, hogy "/.../ ahelyett, hogy magamhoz ragadjam a szót, inkább szerettem volna belé burkolózni, és túljutni minden lehetséges kezdeten. Úgy szerettem volna látni magam, amint egy név nélküli hangon beszélek, amely régóta megelőz engem." (O.D. 7. o.) Bizonytalanságában a "módszertani dilemmára", vagy ha tetszik, a hermeneutikus kör problémájára ismerhetünk: nem tudunk különbséget tenni aközött, hogy a megfigyelő konstituálja-e saját szemléleti rácsán keresztül olyannak a világot, amilyennek a szemében látszik, vagy maga ez a keret egy külső szabályszerűség érvényesülését jelenti, egy olyan discours uralmát, amely alól a megfigyelő sem vonhatja ki magát. Az állítás egyik fele természetesen nem zárja ki a másikat. Ebből pedig az következik, hogy nincs jelentősége annak, hogy hol áll a megfigyelő, hiszen ha a vizsgált discours-on kívül is van, de belül áll a sajátján. Ami tehát a múltbeli diskurzus felől szubjektív vizsgálati szempontnak tűnhet, az éppen a mai beszéd által létrehozott, ki nem kerülhető szabály. Foucault szerint a beszélő illetve az archeológus az adott rendszer függvénye, nem önálló entitás, s ezért nem fenyeget az a veszély, hogy rosszul jelöli ki a vizsgált egységeket, hiszen nincs önálló döntési tere: csak egy módon közeledhet a szabályokhoz, úgy, ahogy a discours fölállította rend felől, amelynek ő is része, szükségszerűnek látszanak. Így, noha az esetek többségében az archeológus elszakítja magát a megfigyelt beszédétől, a fenomenológiai zárójelbe-tételt alkalmazva, ezzel nem önálló szempontját érvényesíti, csupán 'aláveti magát saját "discours"-jának, amely helyette beszél, bár ő általa. Az archeológus ennek értelmében a "discours discours-ját" beszél, ⁴² amely, nevével ellentétben, nem az összes beszéd közös törvényszerűségeit igyekszik megtalálni, nem egy általános teóriát, amelynek az egyes diskurzusok a konkrét modelljei, hanem egy olyan szóródási mezőt mutat föl, amely mindenféle centrumot, mindenféle közös, lényegi azonosságot kizár. A tudás archeológiája diagnosztika, amelynek segítségével fölismerjük a különbséget. Itt kap jelentőséget Foucault-nak az a megjegyzése, hogy az

⁴²A.S. 267. o.

archeológia igazi helye a határeset az idegenség és az ismerősség között. Mert ha megfigyelési módszerünk megköveteli, kikerülhetetlenné teszi, hogy egyre jobban alá vessük magunkat az archívának, amelynek részei vagyunk, akkor a miénket közvetlenül megelőző rendszert ismerhetjük föl legkönnyebben különbözőként. Beszédünk segítségünkre van abban, hogy föl ismerjük önnön határainkat, diagnosztizáljuk a különbséget egy részben ránk is vonatkozó rendszer felől: s ez az egyetlen biztosíték megfigyeléseink helyességére, eredményeink objektivitására. Az archeológia az eddig kontinuosnak hitt folyamatot, az európai történelmet, szakadások sorozataként mutatja be, mégsem képes rá, hogy az abszolút különbség viszonyát pl. az európai és a kínai kultúra között földolgozza, éppen azért, mert a határeset, az ismerősség útmutatását ilyenkor nélkülöznie kell. Az egyik póluson az összemérhetetlenség, a másikon az azonosság határolja be az archeológia mozgásterét. Ekképp az archeológia nem állítja magáról, hogy rendelkezik a megismerés univerzális eszközével: csak addig adhat vezérfonalat számunkra, ameddig ki nem rajzolódnak saját discours-unk határai. A foucault-i és a gadameri rendszer eltérése ebben is megmutatkozik. A hermeneutikában a kívülállás megszüntetése nem viszonylagos, hanem abszolút. S ez is azt fejezi ki, hogy a dialógus, amelyen így belül kerülünk, nem behatárolt, hanem univerzális. A pólusok szembeállításának kerülése, tehát eltéréseik ellenére hasonló következménnyel jár mindkét rendszer számára: a mozgás, a valódi történetiség kiiktatásához vezet. Gadamernél már láttuk, hogy ez annak az eredménye, hogy a dialógus nem tételez kölcsönviszonyt, vagy ha tetszik szembeállítást a beszélő és a beszéd között, csupán az előbbi önalávetését, amely így kiküszöböli a szubjektivitás legfőbb jegyét, a reflexiót, mint a saját szempont érvényesítésének képességét. A beszélő ezért ugyan a dialógus konstituálójának szerepét kapja, hiszen az nem jöhetne létre nélküle, mégis ha valóban párbeszéd-ről van szó, tehát nem a saját szempont reflektív érvényesítéséről, akkor ez nem más, mint a már létező szabályok mozgásba hozása. S minthogy ezek a szabályok univerzálisak, csak egyetlen módon lehet kibújni alóluk, ha újra tételezzük a szembenállást, a szubjektum—objektum viszonyt, tehát azt a tudományos módszerből származó fölfogást, amely a megfigyeltet önálló, az objektummal szembeni pozícióba helyezi. Ez némileg korlátozza a hermeneutika univerzalitását, mert a szabályok érvényesülését azok elismeréséhez köti, s így a szubjektum számára egy tudatos önfölszámolási folyamatot ír elő. Foucault a szubjektum megszüntetése tekintetében radikálisabb nála, ő nem köti tudatos föl ismeréshez ezt a folyamatot, hanem adotttnak veszi. A beszélő illetve az archeológus, bármit is gondol magáról, csak a beszéd része, függvénye lehet.

A tudás archeológiája számára viszont a beszéd az, ami nem lehet univerzális, lévén, hogy nem egyetlen discours-t, hanem történeti korszakok szerint változó episzteméket ismerhetünk föl benne. Gadamernél a beszéd, a nyelv ontológiai karaktere a biztosítéka a szubjektum—objektum ellentétén való túllépésnek, míg Foucault-nál a discours központi jelentősége, "univerzalitása" csak szétszakítottságában érvényesülhet, tehát csak a rendszerek többes számában jelenhet meg,⁴³ viszont a szubjektum szerepe egyformán a rendszernek alárendelt jellegű a változó episztemékben. A gadameri teória tehát, mint láttuk, a kontinuitás talaján jut hasonló következtetésre a foucault-ihoz, noha ez utóbbi a diszkontinuitást tekinti megváltoztathatatlan adottságnak. Gadamer éppúgy nem jelöli ki a dialógusnak, mint univerzális, igazsághordozó világtapasztalatnak az alapját, ahogy Foucault nem magyarázza meg, miből fakad az egyes korszakok és discours-ok egymástól elszakított, diszkontinuus jellege. Ebből joggal föltételezhetjük, hogy mindkét elmélet alapjáig jutottunk, ahhoz a magától értetődőnek tartott, a priori föltételezéshez, amely "discours"-juk illetve hermeneutikai, nyelvi világtapasztalatuk gyökere. Eltérésük ott ragadható meg ebből a szempontból, hogy míg Gadamernél az univerzális világtapasztalat elsődlegessége egyben az igazság megmutatkozásának a módja, Foucault-nál a discours központi helye nem az igazság mibenlétére, inkább az intézményesség, a társadalmi funkciók semmi egyébire vissza nem vezethető voltára világít rá. Fogalmazhatnánk tehát úgy is, hogy Gadamernél az igazságban szűnik meg az individuum történeti szerepe, míg Foucault-nál az intézményben. Közös tulajdonságuk azonban, hogy a történeti korok — függetlenül a kontinuitástól illetve a diszkontinuitástól mint alapvető tételektől — egyfajta illusztrációvá vedlenek, éppen az individuum megszüntetése jóvoltából. Gadamernél a nyelvi világtapasztalat univerzalitása, míg Foucault-nál a történeti korok kapcsolatának, változásának megoldatlansága viszik ebbe az irányba. Hiába tételez egymástól különböző, minden szempontból elválasztott történeti korokat, s ezeknek megfelelő episztemét, ha a változást, amelynek következtében az episztemé átalakul, nem tudja levezetni. Így ugyan a discours nem variációja, lehetséges modellje egy, az összes mögött felfedezhető "Nagy Discours"-nak, ahogy ezt több helyütt hangsúlyozza, viszont ezzel szembeállítva, legalábbis az elmélet szintjén, nem látunk semmilyen folyamatot, amely a diskurzusok átalakulását lenne hivatva megmagyarázni. Foucault szerint ugyanis a folyamat föltételezése maga jogosulatlan; nem más, mint a végesség analitikájának egyik variációja, amely a változásban

⁴³"Réponse", Esprit, i. h. 854. o.

mutatja meg az állandót, a különböző jelenségekben a közös eredetet, a lényegét, amelynek révén a történelem, minden átalakulása ellenére, egyetlen szubsztancia fokozatos kibontakozásának látszik. A történetiség mint "az Ember Korának" alapvető eszméje Foucault szerint a diszkontinuitás következetes érvényesítésével ingatható meg. Csak így léphető túl az ember ontológiai fogalma, aki a történeti változás alanya és rejtett mozgatója lenne. Az archeológiában, mint láttuk, nem a zseni, az egyéni újítás, vagy elvontabban a történeti tudat krízise a változás előidézője, hanem a diszkurzív praxis átalakulása, amelynek az individuum funkciójának megváltozása csak kísérőjelensége. Ekképp a változás egyszerű tényét lesz kénytelen ontologizálni, hiszen erre alapozza egész elméletét. "A tudás archeológiája számára ez a mély nyílás (szakadék) a kontinuitás felületén, ha analizálni kell aprólékosan, nem megmagyarázható, és nem is foglalható össze egyetlen kifejezésben." (M.C. 230. o.) Az elmélet szintjén tehát nincs olyan elv, amely okát adhatná, miért alakul át a "Dolgok Rendje" a "Történelemmé". Foucault azonban elfeledkezik arról, hogy az elemzés és az értelmezés nem különválaszthatók egymástól, így tehát a szigorú értelemben vett archeológia nem megvalósítható. A nyelvészetben, a szintaktika esetében azt látjuk, hogy ez a diszciplína ugyan nem foglalkozik az állítások tartalmával, hanem csupán szerkezetével, de nem tehetné ezt meg, ha nem értené a nyelvet, amelyet elemez. Ehhez hasonlóan a tudás archeológiája zárójelbe teheti a referenciát és az értelmet, a kijelentések igazságigényét, az analízis során mégis rákényszerül valamiféle interpretációra, különben nem tudná meghatározni a szóban forgó discours kijelentéseinek egymáshoz való viszonyát, a tudás adott formájának lehetőségét, amely pedig legfőbb célkitűzése. Az analízist, mint láttuk, a határhelyzet, a Másnak mint tőlünk eltérőnek ugyanakkor közelállónak a megragadása teszi lehetővé, bár ez sohasem lehet tökéletes. Az elemzés helyességének biztosítéka nem más, mint saját archívánkba való beágyazottságunk: hogy ennek csupán függvényei, intézményei vagyunk. Pontatlanságának oka ugyanez: kénytelenek vagyunk saját korunk elfogultságait érvényesíteni. Foucault azonban nem veszi észre, hogy elméletét éppen saját gyakorlata cáfolja meg. Nem látja, hogy az elmúlt korok "archívá"-jának, a "discours"-unkból kiinduló föltérképezése nemcsak hogy az értelmezést nem iktathatja ki, de a folyamatot mint felénk irányuló mozgást sem. Ha az archeológia igazi területe az idegenség és az ismerősség határa, akkor a diszkontinuitás nem érvényesülhet teljesen, hiszen az ismerősség az elemzésben mindig a kontinuitás fonálát veszi föl. Ennek köszönhető, hogy az a könyv, amelyet az európai kultúra jelről és jelentőről való fölfogása kialakulásának szentelt — a Szavak

és dolgok —, végül is folyamatot ír le: a láthatóság visszaszorulásával magyarázza a dolgok és szavak egyre mélyebb szétválását. Ugyanakkor következő, módszertani könyvében, "A tudás archeológiájá"-ban a diszkontinuitás elméletével kívánja alátámasztani ott elért eredményeit. Pedig, ha a történeti korokat egyetlen szempontból, jelen esetben a dolgok és szavak viszonyának oldaláról vizsgáljuk, máris a kontinuitást tettük meg elemzésünk alappilléreként, hiszen ha a korokat mély szakadék választaná el egymástól, akkor nem vizsgálhatnánk őket egyetlen látószögből nézve. Ha ugyanazt a jelenséget a különböző korok változó megjelenési módjaiban vizsgáljuk, elemzésünkben a hangsúly kimondatlanul is a kontinuitásra, ennek a kiemelt szempontnak a folyamatosságára helyeződik. Így a történetiség és a tudás alapviszonyának kérdése szempontjából a foucault-i megoldás éppolyan kevésbé meggyőző, mint a gadameri. Míg a hermeneutika a nyelvi világtapasztalat univerzalizálásával végül is a mozdulatlanságot helyezi a történeti folyamat és a tudás változása helyébe, Foucault-nál ugyan a tudás átalakulása az alapföltevés, ahonnan kiindul, de ez a mozgás teoretikusan mégis leíratlanul marad, legfőljbbe valamilyen titokzatos ugrásként értékelhetjük. Elemzéseiben pedig olyan megoldásra bukkanunk, amelyet teóriája egyébként kizár. A történelmi folyamat így óhatatlanul a XIX. századi módszer, a "végeesség analitikája" egy formájaként jelentkezik nála, bizonyítva azt az általa leírt elméleti igazságot, hogy ez az emberrel foglalkozó tudományok általános létföltétele. "A Klasszikus Kor foucault-i analízise — annak ellenére, hogy az Ember Korával való kataklizmaszerű töréshez ragaszkodik — mély kontinuitást mutat a jelennel." (Dreyfus—Rabinow: M. Foucault, 89. o.) Másfelől pedig "/.../ az archeológia, úgy tűnhet, nem a végeesség analitikájának lényegét manifestálja". (I. m., 96. o.) Egyik oldalról az öntudatlanul érvényesített szabályok, az archíva felszínrehozása és szembesítése a diszkurzív gyakorlattal túlságosan is közel áll az eredet és az öntudatlan kutatásához, amely az emberrel foglalkozó tudományok lényegi jellegzetessége. Másik oldalról ez összekapcsolódik a kontinuitás érvényesítésével a szempont egységében, amely ebben a formában szándéktalan. Bár Foucault elveti, hogy az emberi jelenségek mögött rejtőzködő lényeket keresse, de ez még nem mentesíti attól a fogalmi kettősségtől, amelyet a human tudományok hibájaként ró föl. Az azonosság és különbség, mint a pozitív és fundamentális közötti viszony jelenik meg az archeológiában ebben a formában. A határeset kulcsszerepének hangsúlyozása szintén ebbe az irányba mutat. "Az átmenet a pozitivitások analíziséből egy analitikába teszi lehetővé a módszer és a tárgyak megalapozását." (I. m. 92. o.) A pozitív elemek és a megalapozás azonossága és differenciája pedig ugyanazon az alakzaton belül

adja a "discours" autonómiáját, s egyben ez a végesség talaja az elméletben. Foucault maga is írja, hogy nem lehet megkülönböztetni semmilyen azonosságot és differenciát, amely ne egy előzetes kritérium alkalmazásából származna, s ez viszont újra megkérdőjelezi ezt az autonómiát. A kettősségek sora tehát úgy teljesedik ki, hogy nincs diskurzus archeológus (megfigyelő) nélkül, nincs diszkontinuitás kontinuitás nélkül. Ebből ered a szakadás, amire célloztunk elmélete és gyakorlata között: míg az előbbi korszakokban gondolkodó, de mégis történetietlen rendszert állít elénk, az utóbbi az elemzés és az értelmezés elszakíthatatlansága folytán a humán tudományok számára kijelölt és Foucault által leírt úton halad, s egy a jelen felé mutató, összefüggő történeti folyamatot rekonstruál. A végesség analitikáján mint meghaladhatatlan szükségszerűségen való túllépés szándéka még így is súlyos árat követel: nemcsak a történeti folyamat egyféle magyarázatát, hanem általában a történetiséget kénytelen száműzni elméletéből. "Az archeológia egyszerűen egy történetietlen diszciplína, egy történetietlen technikai nyelvezettel, amely azért tudja áttekinteni és rendszerezni a történelmet, mert ő maga nincs a történelemben." (I. m. 97. o.) A beszélő illetve a megfigyelő szerepének a rendszeren belüli funkcióra való redukálása és önmozgásának tagadása vezet ide, noha kétségtelen, hogy erre a fogalmi dichotómia régebbi formájának megszüntetése miatt van szükség. Szó sincs róla, hogy ezáltal mindenféle fogalmi kettősségtől megszabadulnánk, hanem csupán attól, amelyik önmaga változását a saját rendszeréből való kilépés nélkül is indokolhatja. Ez volt az "Ember Korának" uralkodó fölfogása. Ennek helyébe a tudás archeológiája egy olyan változatot kínál, ahol a kettősség mozdulatlanságot föltételez, s ezért a diskurzus átalakulásának magyarázatához külső elemre lenne szükség. Ha ezt a külső beavatkozást, az autonómia eszméjétől vezérelve, kiiktatjuk, önmagukban mozdulatlan, bár egymáshoz képest különböző részegységeket kapunk, egymástól elválasztott, diszkontinuus beszédek sorozatát. A folyamatosság tagadása pedig bizonyos fokig a véletlenszerűség föltételezéséhez vezet: a korszakváltás, az episztemé eltűnése és egy másik fölbukkanása semmilyen szükségszerűséget nem rejt magában. A "Las Meninas" modellértéke itt újra fölmerül: a reprezentáció korában a dolgok rendjét Isten felől lehetett megérteni és szükségszerűségét fölfogni, míg a beszélő, a modell helye, noha kijelölték, üres maradt. Az archeológia esetében mintha újra ezzel a szituációval találánánk magunkat szembe: azzal a különbséggel, hogy itt Isten helyét jelölik ki, mutatis mutandis egy titkos külső mozgatóét, amely hely végül mégis betöltetlen marad. Az "Ember Korának" vége az igazi űrt nem is a cselekvő szubjektum, hanem a világrendet konstituáló Isten hiányával hagyja

maga mögött, s ennek következtében az előző két korszak negatív eredménye összegződik és hatványra emelkedik: újólag bizonyítva a történeti folyamat kontinuitását, az episztemék egymástól való elszakíthatatlanságát.

Kiinduló kérdésünk tehát továbbra is megválaszolatlan. Foucault és Gadamer megoldása a történeti korok és az emberi tudásformák viszonyának kérdésére, ugyan különböző elméleti keretek között, de egyformán a történeti változás lehetőségét illetve magyarázhatóságát tagadva jelöli ki a tudás és a korok határait, egymásba való beágyazottságukat. Teóriáik azt a két végpontot képviselik, amire a bevezetőben utaltunk: állást foglalnak e viszony antropológiai illetve társadalmi-történeti megalapozottsága kérdésében. Gadamernál a mérleg nyelvének kibillenését a nyelv szerepének univerzalizálása idézi elő. Ez abból fakad, hogy nem a beszédet elemezni a társadalmi praxis részeként, hanem fordítva, a gyakorlatot, amely egyben a nyelv közege is, alapozza a tudással szembeállított tapasztalati princípiumra. Ennek következtében a nyelv lesz az ember tapasztalati beágyazottságának, ekképp a társadalmiságtól elszakított, a léthez való közvetlen, eredeti viszonyának a kötőanyaga, amely önmagához képest felszíni eltérésekként észleli a változó történeti korokat, a különböző nyelveket. Mi sem áll távolabb Gadamertól, mint az ember biológiai, természeti lényként való definiálása. Az az univerzális hermeneutikai ontológia, amelynek részeként kidolgozza az ember helyét, viszonyát a tradícióban ráhagyományozott tudáshoz, az emberi történelem során változatlan szerepet betöltő nyelvben véli megragadni az ember és a lét közös alapját, azt a princípiumot, amely a tapasztalaton keresztül közvetíti a lét eredeti igazságát. Ezért pontatlan lenne fölfogását egyszerűen antropológiának nevezni, hiszen Gadamer elsősorban nem az ember lényegét, hanem az ember és a tradícióban közvetített tudás viszonyát tárgyalja. Talán pontosabb, ha Rorty kifejezésével élve — kulturális antropológiának nevezzük a hermeneutikát. Ez azt jelenti, hogy míg az episztemológia egy adott, mindenki által elismert területen belül végez kutatásokat, a normál tudomány mintájára,⁴⁴ addig a hermeneutika más kultúrákkal dialogizál, s így fölbomlasztja, megkérdőjelezi saját "episzteménk" határait a tudományos forradalmak mintájára. "A hermeneutika a még inkommensurábilis diskurzus diskurzusa." (Rorty: Phil. 343. o. — idézi egyszerre Foucault-t és Kuhnt.) Ha azonban a hermeneutika valóban ebben az értelemben lenne kulturális antropológia, nem tudnánk megmagyarázni azt a különbségeken átívelő végső azonossá-

⁴⁴R. Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature, Basil Blackwell, Oxford 1980, 381. o.

got, amelyet Gadamer-nél találtunk. Rorty-t kritizálva Gianni Vattimo⁴⁵ is ezt az álláspontot vallja, amikor a kulturális antropológiaként fölfogott hermeneutika végső talaját a dialógusban jelöli ki. Vattimo a heideggeri és gadameri megoldást tartva szem előtt, a nyelvben találja meg az azonosság és különbség egységének végső gyökerét, a hermeneutika alapelvét. A dialógus tehát az emberi lét meghatározója és alapja, ennyiben antropológiai tény, s lévén hogy különböző kultúrákat köt össze, kulturális antropológiának nevezhetjük az ezt kifejtő gadameri hermeneutikát. Ezzel szemben Foucault teóriája nem vádolható az antropológiai szemlélet felé való elbillenéssel. Elmélete annak a már említett lehetőségnek a karakterisztikus megnyilvánulása, amely a kor és az emberi tudás viszonyát úgy határozza meg, hogy egyedül az epiztemét, ezt a korszekifikus változót ismeri el minden teória és gyakorlat közös alapjának és meghatározójának. Magyarázata így helytálló lehet egy-egy kor és a benne kifejeződő tudás viszonyára, viszont kísérletet sem tesz az "inkommenzurábilis" korszakok kapcsolatának meghatározására. Az emberi tudást, az antropológiai állásponttal ellentétben, szakadozott, minden korszakban újjáalakított, sőt újra-konstituált jelenségnek tartja. Konklúzióink tehát az, hogy sem Gadamer, sem Foucault teóriája nem alkalmas az "inkommenzurábilis" diskurzusok közti párbeszéd lehetőségének megalapozására, mivel egyikük a kontinuitás, másikuk pedig a diszkontinuitás abszolutizálása felé billenti a mérleget.

SUMMARY

Gabriella Újlaki: Historical Continuity and Discontinuity in the Philosophy of Gadamer and Foucault

The subject-matter of the study is to compare Gadamer's hermeneutics to Foucault's archeology of knowledge. These two authors are linked up by their theories concerned with the problems of knowledge in history, but they take opposite standpoints. Gadamer's hermeneutics is the prototype of the theory which compares the knowledge of the different epochs of history with the general idea of cognition. He finds this general idea in language, more properly in the everyday experience of language, which is shown as the

universal feature of man. As opposed to this view, Foucault's archeology rejects the concept of a general idea of knowledge, and takes the different epochs of history to be the most accessible framework of cognition. Consequently it denies that it could be universal source of knowledge. Instead of this, Foucault's archeology outlines a framework called "epistémé", which consists of the general rules of "discours". These determine the branches of learning and science in a given epoch of history. The divergence of

⁴⁵Gianni Vattimo: "Ermeneutica e antropologia", in: La fine della modernità, Garzanti 1985, 163. o.

their points of view on the historical succession of periods is due to the difference of the historical knowledge which is founded on the everyday experience of language and the one which is established in the concept of "epistémé". Gadamer's hermeneutics is founded on the continuity of the historical succession of periods, while Foucault's archeology lays special emphasis on the discontinuity of historical epochs. The divergence of the two theories is apparent from their opinion on the role and nature of language in cognition. Gadamer's hermeneutics prefers wisdom that manifests itself in the world experience of language to the truth of science. Foucault's archeology does not set experience and language against science. Their theories deal with their points of view on natural science, because both of them refuse its notion and method in the last century, but they do so from different standpoints.

Having dealt with the problems of cognition through language and science according to Gadamer's and Foucault's theories, the author concludes that these philosophers do not take notice of the role of man. Consequently, Gadamer's hermeneutics can not explain the differences of knowledge of various historical periods, since these differences are shown as types of the same world experience through language. In Foucault's archeology, on the other hand the continuity of man disappears, therefore it treats the history mankind in plural, not in singular. According to the author the anomalies of these two types of theories of knowledge in history could be corrected by the introduction of the notion of "personal knowledge" and "paradigm" (taken from Michael Polányi and Thomas S. Kuhn) and that is the subject-matter of her next paper.

HERMENEUTIKA

Jörg Schreiter

A hermeneutika az értelmezésről, a megértésről szóló tanítás. Materiális hermeneutikaként, vagy a szaktudományok (pl. az irodalomtudomány, a nyelvtudomány, a jogtudomány, a teológia stb.) hermeneutikájaként, érdeklődése a módszer felé forduló szövegek helyes megértésének és értelemszerű kifejtésének valamint alkalmazásának módszertanán dolgozik. A kortárs filozófiai hermeneutikában idealista teóriák dominálnak, amelyek a megértést vagy létmódként fogják föl, amelyben a világ önmagát fejti ki, vagy pedig valami közvetlenként, amely minden reflexiót megelőz, amely minden megismerésnek és minden diszkurzív gondolkodásnak alapul szolgál. A materialista hermeneutikának egyelőre csak kezdeményei vannak.

A filozófiai hermeneutika értékéről a világ megragadásában és az élet alakításában nincsen egyértelmű ítélet a hermeneutikai iskolán kívül. A Philosophisches Wörterbuch elutasító: "A jelen számára a nyereség: szép szavak a 'megértésről', legjobb esetben önmagunk megértése — ám sohasem cselekvés." (Phil. Wört. 1975, 518. o.)

A "hermeneutika" szó Hermész, az istenek követe nevéből származik, akinek a görög mitológiában az a föladat jutott, hogy közvetítse a földi embereknek az isteni üzenetek értelmét.

Az ókorban nagy szerepet játszott az a gondolat, miszerint a kifejtés és az értelmezés szükségszerű valamennyi emberi cselekedet értelmének föltáráshoz. A jövőmondás adományát mindenütt tisztelték. Az "értelmezés" (Deutung) részint még azonos volt a "sejtetéssel" (Andeutung). Delphoi jósdája nem adott konkrét utasításokat, de nem is rejtette el teljesen válaszáinak értelmét: sejtette azt. A szavak helyes értelmezésének szükséglete vezetett el a szofisták szemantikai elemzéseire, a többértelmű mondatok gyakorlati jelentőségének fölfedezéséhez is. Szókratész jelentéselemzései sem voltak semmiképp öncélúak. Ahogyan ezt Platón késői dialógusaiból tudjuk, a "techné hermeneutiké" abban az időben az emberi cselekedetek helyes útjának megsejtésére szolgált — az istenek akaratainak megfelelően. Később ez az eredeti,

szakrális értelem háttérbe szorul, a tudós értelmezés vagy magyarázat veszi át szerepét. Már Arisztotelész Organon­jában, amelyben egy "A hermeneutikáról" című részt is találunk, látható ennek a fejlődésnek a kezdete. A kifejezésként és a logikus gondolkodás elemei alapzata­ként tekintett kijelentés mellett Arisztotelész­nél egyúttal minden kijelentésnek arra való vonatkozása is problematizálttá válik, amit vele szándéko­ltak. A logika történetében azonban ez az intencionális aspektus mind jobban háttérbe szorult. Csak a legutóbbi időben veszik figyelembe az érvelés- illetve a diszkusszió-logikákban.

A késői antikvitás válságos politikai és gazdasági helyzete nem maradhatott kihatások nélkül a korszellem fejlődésére. Megütközéssel vette tudomásul Szókratész a görögök életének hanyatlását, s ugyanígy tekintett Platón arra a tanácstalanságra, amelybe kora bonyolódott. A mélyreható válság előérzete szükségszerűen vezetett a (még) létező institúciókba, viszonylatokba és életformákba vetett bizalom eltűnéséhez. Az állam legitimitását illető kétely, amely már nem volt kormányozható az atyák szokásai szerint, valamint az istenek hatalmát illető kétely: ideális kifejezései az ökonómiai alapok már zajló materiális bomlásprogramjának. Ebben a helyzetben kerül előtérbe az értelemre irányuló hermeneutikai kérdés. Szókratész számára semmi sem volt túl drága az arra a kérdésre adott válaszáért, hogy milyen lesz valójában az ember jövőendő sorsa. Az athéni polgárok lapos válaszait éles elméjű szó- és mondatjelentés-kritikának vetette alá, hogy megmutassa: már semmi sem magától értetődő, az egész társadalmi élet kérdésessé vált, és mindent problematizálni kell, hogy ismét szilárd fundamentumra bukkanjunk.

Éppúgy, ahogyan a hermeneutikai gondolkodás első előzetes formái a szét­esés és az átmenet periódusában jöttek létre, a hermeneutika fejlődése szá­mára később is mindig akkor adódott kedvező lehetőség, amikor társadalmi át­alakulás körvonalai voltak láthatók. Ameddig a társadalmi rendben, valami­lyen abszolútban vagy a törvényekben való hit korlátlanul főnnáll, addig csak csekély annak a társadalmi, kényszerítő szükségszerűsége, hogy az iste­nek akaratának, a vallásalapítók írásainak, törvényszövegeknek stb. helyes megértéséről elmélkedjünk. Amennyiben a hermeneutika a történelem folyamán szabályok megadásához, a helyes megértés kánonjának megalkotásához érkezett el, úgy vált, az élet individuális alakulásában betöltött szerepén túl, tár­sadalompolitikai szempontból releváns filozófiai diszciplínává. A helyes ér­telmezésről folyó, látszólag ezoterikus viták mögött gyakran igencsak földi érdekek rejlenek. A nem-marxista filozófusok a társadalmi átalakulások kor­szakait gyakran szellemtörténeti jelenségekként kezelik és a "hermeneutikai

szituáció" fogalmával ragadják meg. Mint ilyen hermeneutikai szituációkat nevezik meg a következőket: a korai görögséget, a késői antikvitást, a középkor összeomlását és az idealista gondolkodás átalakulását egészen a XIX. századig. És természetesen a mai szituációt is "hermeneutikainak" tekintik.

A középkorban sokféle formában és szabályozásban jelent meg a hermeneutika, ahogyan pl. az Írás négyféle értelmének rögzítésében is lecsapódott: 1. a szó szerinti értelem, amely a történeti tudósítást explikálja; 2. az allegorikus értelem, amely a hit tartalmait explikálja; 3. a tropologikus (morális) értelem, amely arra volt hivatott, hogy belőle vezettessék le az emberek egymás közti viselkedése; 4. az anagógikus (rávezető) értelem, amely a kinyilatkoztatás titkainak mélységeit világítja meg, és ezáltal a jövőre utal. Valójában azonban a középkori dogmatikának és hermeneutikának nem volt elegendő a kifejtés ezen négy módja. Ezekhez járult még pl. a teológiai kifejtés, amelynek célja az üdvtörténeti értelem föltárása volt és amely ezáltal a középkori világkép eszkatologikus komponenseit támogatta. Ezen túlmenően, Augustinus fölfogásához csatlakozva, miszerint a dolgok is jelek volnának (res et signa), a századok folyamán végbemegy a hermeneutika tárgyterületének kiterjedése. Nemcsak a szavak, a mondatok, a híradások, a történetek területe szorul értelmezésre és kifejtésre, hanem a dolgok birodalma is a teremtés értelmének föltárását igényli. Ezáltal a hermeneutika nemcsak a természet értelem-általi átvilágítására utal. A hermeneutika tárgyterületének messze a szövegek birodalmán túlra történő kiterjesztésével először vált lehetővé a hermeneutika mindent átfogó, egyetemes igénye, amely minden lehetséges tárgy elgondolását magában foglalja. Ezt a lehetőséget később a XX. század hermeneutikája aknázza ki.

Az újkorban, vagy pontosabban szólva a reformáció óta, a hermeneutikai gondolkodás története gazdag kiváló gondolkodókban, akik mind — persze a maguk különös módján — állást foglaltak a hagyomány autoritásának problémájával (később az autenticitás problémájával) és az ember őket értelmező képességével kapcsolatban. Közülük is a legelső Martin Luther, aki lándzsát tör ama meggyőződése mellett, miszerint valamennyi "keresztyén ember" rendelkezik a Szentírás önálló értelmezésének, kifejtésének és megértésének képességével ('sola-fide-elv'). A hermeneutika terén azonban Calvin, Melancton és Flacius Illyricus is munkálkodik. Ebben az időben kerül sor ugyanakkor arra is, hogy a hermeneutikát a maga relatív önállóságában fogják föl. A hermeneutika nemcsak mintegy a teológia metodológiájaként létezett, hanem megtette a magáét a filozófia, a filológia és a szellemtudományok területén

is. Hatalmas ideológiai jelentősége ismételten bebizonyosodott, amikor a jurisprudentia a föltörekvő polgárság és a feudális reakció közti harc fegyverévé vált. A hermeneutika alkalmazása egy nyilvánvaló módon ökonomiailag és politikailag releváns "művészetté" vált. A jogi szövegek helyes kifejtéséért és az "adaequata applicatio"-ért folytatott küzdelem a hermeneutikai elmélet újszerű, szekularizált formájához vezetett, amely mindinkább metodológiai és tudományelméletileg bontakozott ki. A hermeneutika a múltbéli gondolkodás termékeinek értelmezése és kifejtése céljából alkalmazott módszeres eljárásává vált. E tevékenység célja általánosságban nem egyszerűen valamilyen "megértés" volt — bárhogyan lett légyen is tétélezve —, vagyis nem a már gondoltnak valamilyen érdek-nélküli integrációja a hermeneutikusan tevékeny szubjektum gondolkodásába. A hermeneutikus eljárás alkalmazásának gyakorta sokkal inkább az volt a (szándékolt) eredménye, hogy a múlt elismert autoritásai (tudósok, törvényhozók stb.) segítségével gyakoroltak hatást későbbi korszakok társadalmi tudatára, hogy ne csak szellemi, hanem politikai, ökonomiai, jogi stb. folyamatokra is hatással legyenek.

Már 1650 körül világosan kimutathatók profán fáradozások a régebbi gondolkodók interpretációját illetően. Itt megemlékezhetünk Johannes Clauberg "defensio cartesiana adversus Jac. revium et Cyr. Lentulum" (Amsterdam 1652) című írásáról. Jelenleg J. Dannhauer "Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum" című, 1654-es írását tartják a legrégebbi ismert, ehhez a tradícióhoz tartozó írásnak, amelynek címében is helyet kapott a "hermeneutika" szó. Míg a reformátorok bevallottan arra törekedtek, hogy bizonyos állapotokat azáltal változtassanak meg, hogy egyes tradíciókat tulajdonképpen forrásaikra vezetnek vissza, hogy ezáltal a meghamisított, eredeti értelmet hermeneutikai úton tárják föl, a teológiai tárgyaktól lassan függetlenedő hermeneutikai írások szerzői viszont, a szakszerű interpretáció érdekében tett jogi, orvosi és hasonló gyakorlati jellegű megfontolások mellett, megfontolás tárgyává tették általános ismeretelméleti ill. tudományelméleti kérdéseket is a történeti megismerés specifikumának problémájával kapcsolatban is. Dannhauer "Idea boni Interpretis et Malitiosi calumniatoris" című 1603-as és "Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum" című írásában a "Sötétség fölszámolása" és az igaz interpretáció érdekében többek közt a következő alapelveket találhatjuk: az ítélet csalhatatlansága, a megelőzők és a következők vizsgálata, az analógia, a scópus, a szöveg célkitűzésének figyelembevétele, a szerző jellegzetes nyelvhasználatának ismerete, idegen nyelvre való fordításnál a szavak fölcserélésének figyelembevétele stb.

A megértéssel kapcsolatosan mély gondolatokat találhatni Karl Philipp Moritznál, Siegmund Jakob Baumgartennál, Anton Friedrich Justus Thibaut-nál, Friedrich Astnál és Johann Georg Hamann-nál.

Pontosan ezt a megértés-problémát állította később Schleiermacher a "hermeneutikáról" tartott előadásainak középpontjába. Schleiermacher számára a hermeneutika a "megértés művészetét" jelenti, szövegek helyes kifejtésének technikáját. Az egyedi gondolatot az életösszefüggés egésze alapján kell értelmezni, mert hiszen éppen ebből származik — tehát csak benne érthető. Schleiermacher megkülönbözteti a "divinatorikus" megértést, amely rokon szellemek közti élő beleélésből létrejövő spontán megsejtést jelent, és egy "komparatív" megértést, amely a kijelentések összevetéséből vagy összefüggéséből tárja föl a szándékolt értelmet, amelynek során nagyszámú szakmai, történeti, de akár grammatikai stb. ismeretre is támaszkodik. A hermeneutikus megértés azonban Schleiermachernál mindig e két mozzanat egysége, nem más, mint az adott beszéd, az adott szöveg történeti és divinatorikus, objektív és szubjektív rekonstrukciója. Ami Schleiermacher számára a legfontosabb, az az, hogy a megértéshez a szerző szituációjába való "beleélés", a gondolat- és képzeletvilágába és intencióiba való "belehelyeződés" elengedhetetlen. A hégeli értelemben vett történeti kutatást Schleiermacher kivihetetlennek tartja, számára mindig csak valamilyen egyedi dolog, ill. egyedi személy megérthető, ám sohasem a történelem objektív menete. Schleiermacher a történetírás bizonyos mértékben búcsút vesz a történelem- és társadalomelmélettől mint törvényekkel operáló tudományoktól, és elkezd a történeti fenoméneket "életösszefüggésekre" redukálni.

Ha Schleiermacher filozófiájában jött létre az életfilozófia, úgy elmondhatjuk, hogy a maga teljességében Wilhelm Dilthey gondolkodásában bontakozott ki. Dilthey közvetlenül Schleiermacherhoz kapcsolódik, jóllehet más gondolkodók is hatottak rá. Mindenekelőtt Rudolf Haymot követi Dilthey, amennyiben kora legfőbb problémáját a történelemszemléletben látja. Hogy a materialista történelemfölfogást ellensúlyozni lehessen, a történelemről való polgári gondolkodás megalapozásához objektíve új kezdeményezésekre volt szükség. Történetileg Diltheynek jutott a föladat, hogy a késő polgári történelemelmélet idealista fundamentumát mélyebbre helyezze, hogy ezáltal megóvja a materialista "alásásától". Igen korán fölfogta, hogy a történelem problematikája sok tekintetben módszerprobléma. Bizonyos mértékben mondhatjuk azt is, hogy Dilthey kora (poszthegeliánus) polgári tudásának csúcán állt. Az ő gondolkodása nemcsak Haym és Schleiermacher teóriáiból táplálkozott. Kiismerte magát W. v. Humboldt, a történeti iskola és Leopold von

Ranke műveiben is. E hatások alatt jön létre egy olyan individualizáló, eszmetörténeti szemléletmód, amely kezdetben ugyan nem veti el a haladás gondolatát, amely azonban az efféle gondolatokat az életfilozófiai gondolkodás fejlődése során mind jobban elhagyja. 1871 után Dilthey konzekvens módon elveti a fejlődés gondolatát, a történelmet pedig autonóm szakaszokká és korszakokká oldja föl. Még Kantot és a pozitivistá gondolkodást (J. St. Mill) is csatasorba állítja sok tekintetben Dilthey, hogy meghatározza a szellemtudományi" gondolkodás specifikumait.

Dilthey azon kísérletének, hogy ismeretelméleti alapozást adjon a "szellemtudományoknak", logikus kiindulópontja a Hegel és Ranke közti ellentétes viszony. Erőfeszítései arra irányultak, hogy az emberiségnek "a szabadság jegyében" végbemenő fejlődése, számára kétséges gondolatát előfeltevéseinek kritikájával mint metafizikai idealizmust leplezze le. Ahogyan Dilthey érvényre próbálja juttatni érveit, ugyanakkor az is világossá válik, miként érti Kantot: Kant nemcsak hogy lerombolta az Istenről, a lélekről és az emberről való spekuláció épületét, hanem ugyanakkor megmutatta azt a birodalmat is, amelyben a biztos ismeretnek lehetségesnek kell lennie. Az a priori gondolkodásnak Kant szerint a matematikai gondolkodásban és a természet megismerésében van jogosultsága. Hegel azonban az észet egyetemes hatalommá nyilvánította, amely a természetben és a történelemben működik, miáltal természet és történelem már nem két, elválasztott világként jelentek meg, hanem még a szükségszerűség is bevonulhatott mindkét birodalomba.

Az átfogó törvényszerűség gondolata a XIX. század második felében a konzervatív gondolkodók fő támadási pontja volt a hegeli filozófia ellen. Létrejött a Kanthoz való állítólagos visszatérésnek az az ismert, széles áramlata, amelynek során ama nagy gondolkodó filozófiáját a szubjektív idealizmus pusztá antimaterialista és antidialektikus gondolkodás-metodikájának színvonalára süllyesztették. Jóllehet Dilthey a legkevésbé sem volt újkantiánus, a Kant-recepció számára is a Hegel-kritikát kellett szolgálnia. Dilthey szerint a történeti észnek éppúgy szüksége van az igazolásra, mint a tiszta észnek. A történeti észnek a szellem enciklopédiájába való fölvétele Dilthey szerint a tiszta esztudománynak a történeti megismerésre való kritikátlan és jogosulatlan kiterjesztése. E kiindulás alapján válik csak érthetővé Dilthey tulajdonképpen szándéka: éppúgy, ahogyan Kant, választ adott arra, hogyan lehetséges a természetismeret mint tudomány — most választ kellene találni arra a kérdésre, hogyan lehetséges biztos tudás a történeti megismerésben. Ez a kérdés azonban Dilthey számára a történeti világ kategóriáira vonatkozó kérdés, különösképp azon fundamentális kategóriáké, amelyek a szellemtudomá-

nyokban a történeti világ építményének alapul szolgálnak. Ennek során úgy véli — ellentétben az újkantianizmussal —, hogy nem kell először annak lehetőségfeltételei után kutatni, hogy kategóriáink megegyezzenek a világgal, mivel a történeti világ tettek által jött létre, amelyeket az emberi szellemen megelőztek ezen kategóriák hatásai. Dilthey számára ezt a világot mintegy ugyanazok a kategóriák hozzák létre, amelyek megismertetik. Ebben az értelemben számára általános érvényű, szintetikus ítéletek a történelem birodalmában könnyebben beláthatók, mint a természetben. Ennek során beleütközik abba a "ténybe", hogy az ember a természettel ellentétben él és élményekkel rendelkezik. Az élmény az egyetlen, amely közvetlenül bizonyos. Vizsgálódása során Dilthey azt követi nyomon, hogy a szellemi világnak ebből a fundamentális, közvetlenül bizonyos eleméből hogyan képződik összefüggés egy másikkal, és hogy miként mehet végbe ennek az így szerzett összefüggésnek a megismerése. E megismerés problémáját eredetileg egy megértő pszichológia keretében próbálta megoldani, amely a kauzálisan magyarázó pszichológiával kifejezett ellentétben kellett volna hogy álljon: "A természetet magyarázzuk, a lelki életet megértjük." (Dilthey 1894, 1314. o.) Ennek során az egyedit az egész összefüggésében kell megérteni. Az egész az életegység, ennek felel meg az egyedi életmegnyilvánulás: "A megértés során az egész összefüggéséből indulunk ki, amely számunkra élő módon adott, hogy az egyedit ebből tegyük megragadhatóvá." (Dilthey 1894, 1342. o.) A pszichológiában ez a kiindulás még akkor is hatott, amikor maga Dilthey — Rickert és Husserl pszichologizmus-kritikájának hatására — már rég föladta. Dilthey, Husserl nyomán, mind jobban áttért arra, hogy a megértést objektív értelemképződményekre vonatkoztassa, a történelem objektív műveire és értékeire, "az élet objektivációira", amelyeket ebben az alkotó fázisában nem riad vissza Hegel nyomán "objektív szellemként" megjelölni. (Vö. Dilthey 1927, 146—152. o.) Az életet egy szöveg analógiájára érti: minden rész kifejez valamit az egészből, s a részek értelmét és jelentését az egész határozza meg. Ezáltal a legrégebb hermeneutikai alapelvek egyike került alkalmazásra az emberi élet megértésében. Az életstruktúrát éppúgy középpontjából kiindulva kellene megérthetnünk, mint ahogyan a hermeneutika a szövegekben áthagyományozott történelmi eseményeket korukból kiindulva akarta megérteni. Egy korszak felölel ugyan bizonyos eseményeket, ezek az események azonban értelmüket a korszak egészéből nyerik.

Az életnek saját egységét a saját középpontjából fölépítő struktúrája Dilthey számára a történelem egyfajta alapmintázatát alkotta, e struktúra megismerése pedig az egyetemes-történeti megismerés sémáját. Ahogyan egy szó

jelentése az egész mondat alapján tárul föl, a mondat kontextusa révén kap jelentést, a szöveg jelentését pedig akkor értjük meg igazán, amikor valamennyi ránk hagyományozott szöveg részt vesz az értelmezésben, úgy egy történeti tény megértése is, végső soron, előfeltételez egy egyetemes történeti tudatot, a történeti érzéket. Dilthey úgy vélte, hogy a követelmény, miszerint a mindenoldalú és végtelen megértés előfeltételeként teljességgel meg kell haladni a történeti helyhez kötöttséget, a történeti tudat csúcsára helyezte őt. Azáltal, hogy a történeti megértés valamennyi történeti adottságra kiterjed, Dilthey szerint igazán egyetemessé válik, mivel a szellem belső teljességében és végtelenségében találja meg szilárd alapzatát. A hermeneutika "szellemtudomány", a "szellemtudomány" pedig mindig hermeneutikus.

Mindenekelőtt Martin Heidegger (1889–1976) volt az, aki, Diltheyhez és Husserlhez kapcsolódva, a hermeneutikai probléma tekintetében az alapokat mélyebbre próbálta helyezni. 1927-ben jelent meg az a műve, amely egy csapásra ismertté tette őt: a Lét és idő. Ez a mű nagy hatást gyakorolt a hermeneutikai gondolkodás egész további fejlődésére, különösen a filozófiában, a teológiában, a művészetben és az irodalomban. Heidegger ebben a művében a "megértést" igyekszik visszavenni "az ittlét egzisztenciájába". A megértés számára az ember egész lételrendezésének (Seinsverfassung) konstitutív eleme egy "egzisztenciále". Heidegger a maga megértésfogalmával valami olyat akar megragadni, amely alapul szolgál valamennyi pszichológiai vagy logikai megértésnek. Ez a "megértés" tehát nem egyszerűen valami másiknak a megértése. Ez sem nem egy vagy több ember nyelvi vagy másfajta életmegnyilvánulásának megértése, sem nem "történeti értelemalakzatok és struktúrák" megértése. Ez egy eredetibb megértés, mivel Heidegger szerint magával az ittlét létével már adva kell hogy legyen.

Heidegger nem vitatja magyarázatnak és megértésnek mint a szubjektumra ill. az objektumra vonatkoztatott megismerési módoknak Dilthey és Husserl által kimunkált kettősségét, az ő gondolkodása azonban valami olyasmire irányul, ami mindkettőt megelőzi. Heidegger szerint magának az ittlétnek a kitüntetettségét alkotja a létmegértés. E gondolkodó érdeklődését ebben a korszakban "a lét értelmére" vonatkozó kérdés tisztázásának és megválaszolásának igénye irányította. Ez okból analizálta, hogy mely elemek konstitutívak az ember egész lételrendezése számára, hogy mely "egzisztenciálék" alapozzák meg az ember egész lételrendezését. Ebben az értelemben fogja föl filozófiáját Heidegger nem egyszerűen mint ontológiát, hanem mint egzisztenciálonológiát. Az emberre vonatkozó lét, az ittlét egzisztenciális analitikáját szándékozik megalkotni, amely abból indul ki, hogy az ittlét egyúttal mindig

megértést is jelent. Ez okból fogja föl gondolkodását Heidegger egyúttal "az ittlét hermeneutikájaként", olyan hermeneutikaként, amely — és itt érezhető Husserl hatása — a létmegértés eredeti konstitúcióját az emberi ittlét alapzatában fenomenológiailag tárja föl és fejti ki: "Az ittlét fenomenológiája hermeneutika a szó eredeti értelmében, amely szerint a szó a kifejtés foglalatosságát jelzi." (Heidegger 1970, 37. o.) Annak megértő kifejtéséről van szó, ami az ittlét, és amiként ez az ittlét önmagát érti.

Heidegger a hermeneutikával teológiai tanulmányainak keretében találkozott: "Ha nem a teológia felől jöttem volna, sohasem jutottam volna el a gondolkodás útjára. Ám a hely, ami felől jövünk (Herkunft), mindig magába zárja azt is, ami felé tartunk (Zukunft)." (Heidegger 1960, 96. o.) A "gondolkodásnak ezt az útját" persze Dilthey is meghatározta, aki pedig másrészt Schleiermacher hermeneutikájának hatása alatt állt. Schleiermacher pedig, jöllehet már tágabban értette a hermeneutikát, mint egyszerűen a Szentírás kifejtésének értelmében, ő maga mégiscsak korának egyik legjelentősebb teológusa volt — és így zárul a kör. Heidegger persze messze túllépi a teológiai hermeneutika határait, hiszen nála maga az ittlét rendelkezik hermeneutikus lényeggel. A Lét és idő hermeneutikája nem a kifejtés művészetéről szóló tanítás, nem is maga a kifejtés, hanem "az a kísérlet, hogy legelőször is a kifejtés lényegét határozzuk meg a hermeneutikum alapján". (Heidegger 1960, 97 sk. o.) A kifejtés lényegét az ittlét lényege alapján kell meghatározni, amely ittlét a világban és a történelemben fejti ki önmagát. Ebben az értelemben rendelkezik itt a hermeneutikus filozófia fundamentális funkcióval a megértésről szóló valamennyi konkrét tanítás vonatkozásában: fundamentális hermeneutikaként. S ennek megfelelően kell hogy azután valamennyi ontológia alapzata meghatározható legyen fundamentálonológiaiaként.

Heidegger kiindulásával ellentétben Dilthey és Husserl filozófiái a szubjektumra, az ő észlelésére és élményeire orientáltak voltak. A fundamentálonológiában a hermeneutika semmissé teszi az újkori filozófia szubjektumra-való vonatkozását, és ezzel egyúttal mindenfajta szubjektum--objektum dialektikát is. Az ember most ontológiai lénné válik, amely egymagához viszonyul.

Ezt a viszonyulást azonban nem szabad öntudatként elgondolni, ám éppúgy nem reflexív önismeretként sem, hanem a világban-lét elismeréseként. Ez a közvetlen, amely minden reflexiót megelőz, nem más, mint a megértés. Megértés, érzéklet (Befindlichkeit), gond, ezek mind világban-létünk oldalai, amelyek a megismerésnek és minden diszkurzív gondolkodásnak alapul szolgálnak. A szubjektum filozófiáról és a szubjektum—objektum dialektikáról való

lemondás ugyanakkor messzemenően a hermeneutikának mint módszernek a föladását is jelenti. Ez képes ugyan rá, hogy megpróbálkozzék a megértés megértésével, módszertani segédeszközöket azonban nem képes szolgáltatni. A megértés Hans-Georg Gadamer-nál is az esemény, az egészen közvetlen, amely csak a szépnak a művészetben tapasztalásával vethető egybe. Ezáltal a megértés Gadamer-nál is ellentétben áll a tudományok módszergondolkodásával és igazságfogalmával. Az igazság nem kutatási eredményként jön létre, nem rátalálnak; nem előfeltételez cselekedetet és szubjektum–objektum dialektikát, nem folyamat és nem eredmény: az igazság mindezzel ellentétben megésik vagy megtörténik velünk. Minden megértés egy igazságtörténetbe való belévonás. Az emberek, Gadamer szerint is, nem annyira szubjektumok ebben a világban, mint inkább játékosok egy játékban: "A játék szubjektuma nem a játékos, hanem pusztán a játék az, ami a játékosok által megjelenik." (Gadamer 1975, 98. o.)

Bármennyire kellemetlen lehet is első pillantásra egy szubjektum-nélküli filozófia elképzelése, Gadamer "játékelmélete" kétségkívül valami helyesre tapintott rá: mi mindannyian olyan életösszefüggésekbe születünk bele, amelyeket nem mi választottunk magunknak. Mindenki tapasztalja, hogy az élet olyan, többé-kevésbé áthagyományozott szabályok alapján folyik, amelyek előtte már régen léteztek, de amelyeket neki tekintetbe kell vennie. Minden egyes ember, többnyire, kevésbé képes az életét szubjektumként ténylegesen alakítani, mint amennyire szeretné, és sokkal több dolog esik meg vele, mint amennyit szeretne. Erre a körülményre mind Heidegger, mind Gadamer reflektál, ám ugyanakkor el is túlozza azt. Amennyire jogosult az a megállapítás, hogy az ember mindig egy történelmi gyakorlatban él, s ezért mindig bele van vonva egy történetbe, olyannyira túlzottnak kell mégiscsak hatnia a szubjektumtól és a szubjektum–objektum dialektikájától való búcsúnak.

Sokféleképpen érzékelték már sok, az öntudatból és a reflexióból kiinduló filozófia elégtelen mivoltát, és ez a gondolkodás igen különböző új kiindulásaihoz vezetett. Jürgen Habermas ezért a következő megjegyzést teszi Heideggerrel kapcsolatban: "Figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy egészen hasonló megfontolások képezik a kiindulópontját mind a megértő szellem- és társadalomtudományoknak, mind az olyan befolyásos filozófiai irányoknak, mint Peirce és Mead pragmatizmusa, később pedig mint Wittgenstein és Austin lingvisztikai filozófiája vagy Gadamer filozófiai hermeneutikája/.../ Van azonban más utak is, amelyek a szubjektum-filozófiából kivezetnek." (Habermas 1985, 164 sk. o.) Magától értetődő módon Habermas itt a kommunikatív cselekvés elméletére utal. Lásd ott!

A neostrukturálisnak (Derrida) Nietzsche felé orientálódó észkritikája is a szubjektum eszméjének elvetéséhez vezet; nem torkollik azonban, Heideggerhez hasonlóan, a világ ontologizálásába, hanem, Habermas-hoz hasonlóan, egyfajta diszkurzus-elmélet és egy megfelelő szemiotológia kidolgozásán fáradozik. A világ "diszkurzív események együttesévé" válik (Foucault 1970, 39. o.). Nietzschehez kapcsolódva indultak el a francia neostrukturálisok (mindenekelőtt Derrida és Foucault), de az NSZK-ban Gadamer és Habermas is, a szubjektum-nélküli filozófia és a hermeneutika lingvisztikai fordulata felé vezető úton. E fejlődés eredményeként olyan közös vonások jelennek meg, amelyek a különbségeket háttérbe szorítják:

1. Az életvilág állhat többé-kevésbé diffúz szubjektumokból, amelyek szubjektum-jellegüket mind jobban elveszítik, maga ez az életvilág azonban nem szubjektum és objektummal sem rendelkezik.

2. A világ a kimondhatók ill. a diszkurzusok összessége, vagy szubjektum-nélküli nyelv- vagy igazság-történet.

3. A filozófiai hermeneutika elvileg nem mehet vissza a megértés- ill. beszédesemények vagy a "lingvisztikus szekvenciák" mögé.

4. Létezik a megértés valamifajta pre-reflexív előzetes struktúrája.

5. Ha vizsgálatok végzését engedélyezik, akkor internálisan vizsgálódnak (diszkurzus-internalitás). Mondatokat mondatokkal vetnek össze, nem empirikus adatokkal, nem "valamifajta valósággal".

Fölismerhetők-e emez állapotvázlat segítségével egyúttal a hermeneutika jövőjének körvonalai is? Nem. Sandkühler, Metscher és mások kezdeményei mutatják, hogy másként is lehetséges eljárni.

Sandkühler-nél végső soron arról van szó, hogy a maga lényegében határozza meg a marxi teljesítmény új minőségét. "A materialista hermeneutika abban különbözik idealista ellentététől, hogy — az ideológiatudományra támaszkodva — fölismeri az egyetemes történelemnek az ,ember mint polgár'-ral azonos fogalma hanyatlásához vezető okokat; a történeti gyakorlat imaginárius, egyetlen szubjektuma nem-azonosságának elemzése nála a totalitás és a dialektika kategóriáinak alkalmazását jelenti: az ideológia-dokumentumok reinterpretációjánál nem az absztrakt ,a tudat'-ból indul ki, hanem sokkal inkább konkrét formájából, az ,osztálytudat'-ból..." (Sandkühler 1972, 15. o.)

Mindenütt, ahol ma a marxista kutatás egy történeti szöveghez fordul, kivonja magát ama régi (és kortárs-polgári) hermeneutikai illúzió hatása alól, minthogyha a tudat termékei, mivel a gondolkodás közvetíti őket, végső soron is a gondolkodásban volnának megalapozva. (Vö. Engels 1893.)

Sandkühler, sajnálatosan, nem vitte tovább gyümölcsöző kezdeményét, ám előretörése olyan ellenhatást váltott ki, amely jól alátámasztja a föltevést, hogy ez a koncepció az NSZK-beli filozófiai fejlődésnek lényeges mozzanatai közé tartozik. A véget érni nem-akaráó támadások, különösen az objektivizmus-vádak és a mindig azonos szcientizmus-vádak örök visszatérése, arra látszanak utalni, hogy a késő polgári hermeneutika materialista kritikája lényegi mozzanatot ért, s hogy most az a cél, hogy az új, materialista elképzelést a pozitivista sarokba szorítsák. Ludwig Pfeiffer ezt nemrégiben egyszerű szavakkal és a kíváncsú nyíltsággal föl is tárta, amikor Apelnek Sandkühler koncepciójához való viszonyáról beszélt: "Különösen az ő (ti. Apel—J. Schr.) precíz Sandkühler-kritikája (1973) teszi világossá, hogy a materialista hermeneutika — 'éppúgy, mint a pozitivista eredetű szcientizmus-objektivizmus — az emberek mint egy lehetséges megismerés társszubjektumai közti megértés dimenzióját' (Apel 1979, 290 sk. o., 136a. j.) átugorja." (Pfeiffer 1983, 52. o.)

Sandkühler materialista hermeneutika-eszméje semmiképpen sem kiérlelt. Elmélete még csak körvonalában látható. Annál meglepőbb azonban egyrészt a hatása (a bemutatott ellenhatás értelmében), másrészt pedig a "megértés" fenomenjének magyarázatára irányuló materialista kezdemény hiányzó, mélyebb, elméleti megvitatása és továbbfejlesztése. Annak ellenére, hogy a "materialista hermeneutika" ezen koncepciójának még sok problematikus eleme van, a Sandkühler által fölvetett kérdéseket mégis komolyan kell venni. Azokat a kísérleteit, amelyek ezen elmélet helyének a tudományok egészen belüli helyének meghatározására, funkciója és tárgya konkretizálására irányultak, még nem haladták meg. Vitathatatlan, hogy Sandkühler elsőként vont le következtetéseket abból a tényből, hogy mind a megismerés és a megértés, mind pedig a megértés, az interpretáció és az alkalmazás viszonyának problémája még nem kapott kielégítően kidolgozott marxista választ. Továbbá az az általa kiemelt tény, hogy ti. a marxista kutatások nem elégednek meg azzal, hogy a szövegeket mintegy naiv módon vagy hermeneutikai módszerek révén interpretálják, hanem hogy e kutatások mindig ideológiakritikailag figyelembe veszik mindannak társadalomtörténeti determinációját, ami a szövegekben áthagyományozódik abból, ami a megfelelő kor számára történetileg magától értetődő volt — ez a tény tehát ugyanakkor arra is rámutat, hogy a szövegek és a társadalmi viszonyok közti kapcsolatokra elméletileg mélyebben kell reflektálnia. Ez a koncepció arra épül, hogy a társadalmi tudat történetileg föllépő megjelenési formáinak vizsgálata pontosan akkor tesz szert marxista bázisra, amikor a hermeneutikai gondolkodás tradíciójával ellentétben és a késő pol-

gári hermeneutikával ellentétben abból a premisszából indul ki, miszerint nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza. Ennek megfelelően van arról szó, hogy meg kellene szabadulni a régi hermeneutika illúziójától, hogy ti. a szellem vagy a tudat termékei, mivel a gondolkodás közvetíti őket, végső soron is a gondolkodásban vagy a szellemben alapozódnának meg. (Vö. Sandkühler 1972.)

Ez utóbbi volt és maradt is minden hermeneutika alapvető hiányossága.¹ Abban fejeződik ki, hogy az emberek eszméit sohasem magyarázták ezen eszméknek a materiális társadalmi életbe való beleágyazódottságából. Ennek a ténynek a figyelmen kívül hagyásából adódott a lehetősége egyrészt annak, hogy "tisztá" szellemtörténetet üzenek, másrészt annak, hogy a hermeneutikát a szellemtudományok tekintetében az alapvetőnek nyilvánítsák. A hermeneutika mint kísérlet arra, hogy kikutassák a történelem értelmét, az ember és a maga történeti dimenzióiban tekintett emberi társadalom általános félreértéséhez vezetett. A szellemtudományok filozófiai-metodológiai alapvetéseként a történelemből szinte megoldhatatlan talányt csinált.

A kortárs, tradicionális hermeneutika (megkülönböztetve a strukturalista szövegelméletektől, a "speech-act-theory"-tól stb.) fő képviselője kétségkívül Gadamer. Az ő elméletében, végső soron, a hermeneutikai megértés számára semmiféle valóságos, reflektív (teoretikus) önmegalapozás sincsen. A szó és a fogalom csak a beszélgetés mozgása során válnak azzá, amik, és e folyamaton kívül nincs más lét. Az idealizmusnak ebben a fajtájában a megértés annak a létehez tartozik, amit megértenek. Magát a megértést nem annyira a szubjektum egy tevékenységeként gondolják el, mint inkább a hagyománytörténelembe való behatolásként. Nyilvánvaló, hogy ebben a kiindulásban nem alkalmazható az igazság valamifajta korrespondancia-elmélete vagy leképezés-elmélete.

Heideggerhez hasonlóan, aki az igazságot folyamatként gondolja el, a lét "önfeltárásaként", Gadamer is egy igazságtörténelembe vonja bele azt, aki meg-

¹Ez az alapvető hiányosság megtalálható a kortárs polgári hermeneutika valamennyi formájában. Vö. K.-O. Apel: "Das Verstehen", in: Archiv für Begriffsgeschichte 1 (Bonn 1955), 142–199. o.; uő: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn 1963; uő: "Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", in: Philosophisches Jahrbuch, 75 (1967), 56–94. o.; K. Gründer: "Hermeneutik und Wissenschaftstheorie", in: Philosophisches Jahrbuch 75 (1967), 152–165. o.; E. Betti: Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen 1962; uő: Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen 1967; H.-G. Gadamer: "Hermeneutik", in: J. Ritter (szerk.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel–Stuttgart 1974, 1272. o.

ért. Gadamer hangsúlyozza a tapasztalatnak szubjektumtól független eseményjellegét. Gadamer számára a nyelv és így a megértés történésében is a szubjektívnek és az objektívnek előzetes összetartozása fejeződik ki mindenfajta szintézis, mindenfajta szubjektum—objektum dialektika előtt. Nem a szubjektum cselekszik, hanem maga a dolog a szubjektum által. A szubjektum maga beleágyazódik a történésbe (a nyelvbe), nem használja eszközként a nyelvet, és ezáltal a világ dolgait sem. Ezáltal az "objektivitást" mint a szubjektum cselekvésének termékét, mint szubjektív tudattartalmaink objektum-adekvációját eleve kizártuk.

A megértés történése ugyan föltételezi a szubjektum produktív viselkedését — ellentétben pl. az elzárkózással —, amiről azonban szó van, az inkább a történésbe való produktív behelyezkedés. Gadamer számára a megértés az esztétikai tapasztalat mintája szerint megy végbe. Ennek megfelelően a megértés struktúrája más, mint a tudományos igazságkutatás struktúrája. Végso soron Gadamernál nem is annyira a megismerésről, nem is a megértés módszereiről, hanem azon föltételek megvilágításáról van szó, amelyek közt a megértés történik, és arról a módról, ahogyan történik. Ezért a nyelv játékvilágként való részletes leírása. A játék, lefolyása során, mind jobban hatalmába keríti a szubjektumokat. Ezek a szubjektumok sem reflektálnak a világra, éppannyira nem, mint az esztétikai tapasztalás szubjektuma. Gadamer szerint az esztétika világában sincsenek objektumvonatkozások, csak újrafölfedezés. Így tekintve az igazság vagy sohasem állítható elő vagy be, vagy csak szubjektív, közvetlen tapasztalásként, az újrafölfedezés élményében és abban az érzésben: ez az.

Ha mármost tehát a hermeneutika igazságigényére nem alkalmazható a modern tudományok módszer-gondolkodásának tőle "lényegileg idegen" mértéke — ahol nincs kritériumok alapján megítélhető igazság, ott értelmese módon sem alkalmazhatunk —, akkor a hermeneutikának nem volna szabad szabályokat és módszertani eljárásokat kifejlesztenie. És ezen a ponton válnak el a hermeneutikai szellemek. Gadamer konzekvensen elutasítja az érvényesség kérdéseit mint a hermeneutika tárgyát. Számára a hermeneutikának kizárólag konstitúcióra vonatkozó kérdéseket kell tisztáznia: nem a hermeneutika földata a megértés módszertani eljárását kifejleszteni, hanem pusztán az, hogy azokat a föltételeket tisztázza, amelyek közt a megértés végbemegy. Gadamer úgyszólván alapkutatásokkal foglalkozik, nem pedig a szövegkifejtés metodológiájával; filozófus, nem pedig nyelv- vagy szövegtudós. Gadamernál sok megvilágító erejű gondolatot találunk recepciótörténeti összefüggésekről, a játékszituációk jellegéről és az élet számára való valamint életbeli jelen-

tőségükről, sok meggondolásra érdemes dolgot az előzetes megértések ill. az előítéletek szerepéről, "megértéshorizontunk" szerepéről (a tradíció minden hipertrofizálása ellenére) — nem találunk azonban semmilyen útmutatást a módszertani eljárás ill. a metodológia értelmében vett megértéshez. Amennyiben kiindulását konzekvensen viszi véghez, Gadamer adósunk kell hogy maradjon a hermeneutika metodológiájával. Aki ezt igényli, annak számára ez pusztán deziderátum marad.

Az a hermeneutika, amely a modern tudomány igazságfogalmának, tehát legalábbis a korrespondencia-elméletnek (ha a leképezés-elméletnek nem is) lekötelezett, nem mondhat le a metodológiáról. A konstitúció és az érvényesség problematikája közt közvetítést kell ekkor találni. Ezt megtenni azonban a heideggeri vagy a gadameri alapokon aligha lehetséges, mivel itt ellenőrizhető kritériumok, általános érvényű módszerek, a törvényszerűségek gondolata eleve ki van zárva.

Hogy a megértés eredményeinek tetszőlegességét és igazolás-nélküliségét elkerülje, a materiális hermeneutika² egy ideje azon fáradozik, hogy megfelelő módszertant fejlesszen ki a hermeneutika alkalmazási területei, különösképp az irodalomtudományok és az esztétika számára. Túlságosan messzire ezek a kísérletek mindeddig még nem jutottak, ami a kiinduló alap kérdésein túl bizonynyal a komplexitás problémáját is érinti. A megértés azért is olyan komplex, mivel propozicionális összetevőkön kívül tartalmaz még olyan nem-propozicionális részeket is, amelyeket Gadamer oly beleérzően és részletesen vizsgált. Gerhard Pasternack, aki évek óta a hermeneutika módszertanának ki-munkálásán fáradozik, ezek közül mindenekelőtt "életbeállítottságokat, tartásokat, érdekeket, konvenciókat és íratlan törvényeket, értékeket és preferenciákat a hatástörténeti kontextusban" nevez meg. (Pasternack 1985, 43. o.) Az inkább csak igényként jelentkező, mintsem létező metodológiának (materiális hermeneutikának) a filozófiai hermeneutikának ezeket az értelem-megértés konstitúció-problematikájához kapcsolódó eredményeit tekintetbe kell vennie. Ez persze minden további nélkül is világos. Az már azonban problematikusabb, amikor Pasternack azt követeli, hogy vegyük tekintetbe a hermeneutika két további eredményét: "1. Az értelem-konstitúció szubjektumtól való függőségét. Ebbe a zárt rendszerbe semmi sem vihető be 'kívülről'. 2. Az önmagára-vonatkozás: a megértés mindig ahhoz tartozik, amit megértünk. Nem létezik

²A filozófiai hermeneutika és a materiális hermeneutika összefüggéséről lásd G. Pasternack: "Philosophische Hermeneutik und materiale Hermeneutik", in: Erklären, Verstehen, Begründen, hrsg. im Auftrag des Zentrums für philosophische Grundlagen der Wissenschaften von G. Pasternack, Bd. 1., Bremen 1985.

'objektív' értelem, mert értelem-hozzárendelések mindig egy megértésfolyamat eredményei, nem pedig tőle független 'faktumok'." (Pasternack 1985, 43. o.)

Pasternacknak minden bizonnyal igaza van, amikor kiemeli, hogy értelem-hozzárendelések mindig egy megértési folyamat eredményei, és hogy nem hozhatunk létre faktumokat anélkül, hogy értelmeznénk. Az is helytálló, hogy faktumokkal csak mint értelmezett igazolás- ill. bizonyításfunkciókkal rendelkezhetünk. Mégsem tűnik helytelennek, hogy az összes egy szövegben meglévő és szubjektumok által föltárandó információkat mintegy objektívaként előfeltételezzük. Ez akkor is ésszerűnek látszik, amikor egy másik "világhoz" tartozó szubjektum a szöveget mindig egy kissé másképp érti. Ha nem volnának invariánsok, a megértés egészében véve lehetetlen volna, a szövegek pedig haszontalanok.

Az az állítás is, miszerint a megértés szubjektumhoz kötött, aligha vonható kétségbe. A tradicionális hermeneutikából származó biztos ismeret, hogy minden megértés — amiként minden interpretáció is — egy "előzetes megértés" felől konstituálódik, vagy legalábbis irányítottatik. Minden megértés egy ilyen előzetes megértés hatókörében ("horizontja" előtt) megy végbe. Ezen túlmenően a hermeneutika már jóval Habermas előtt kimutatta, hogy vannak a megismerést irányító érdekek, és hogy minden megértést befolyásolnak szükségletek, hajlamok és érdekek.

Thomas Metscher, aki egy materialista hermeneutika kidolgozásán fáradozik, joggal kifogásolja, hogy Pasternack a megértés és az értelemalkotás szubjektumtól való függőségét a szubjektum általi megértés folyamatában föltörhetetlenül zárt rendszerként fogja föl: "A materialista hermeneutika ... a szubjektumtól való függőség és a megismerési érdek egy különös fölfogásából indul ki. Mindkét fogalmat a materialista ideológiaelmélet és szubjektumtudomány keretében kell pontosabban meghatározni. A megértés és az értelemalkotás szubjektumtól való függőségét a megértési folyamat során azonban nem 'zárt rendszerként' kell fölfogni /mint Pasternack — J. Schr./, hanem egy szubjektum—objektum-viszony különös módusaként. A szöveg megértés minden aktusában egy szubjektum—objektum kerül össze, tehát egy szubjektum—objektum-viszony konstituálódik, még ha egy olyan 'szoros', organikus formában is, hogy a szubjektum és az objektum összeolvadásáról lehet beszélni. Ez kelti a 'zárt rendszer' láttszatát, amelybe 'kívülről semmi sem' hatolhat be..." (Metscher 1985, 203. o.)

Bármit is értsen Metscher egy materialista szubjektum-tudományon, az az ellenvetése, miszerint a megértési folyamat szubjektumát és objektumát kategoriálisan meg lehet és meg is kell különböztetnünk, teljesen jogosultnak

látszik. Ebből következik, hogy marxista oldalról ki kell dolgozni, hogy a megértés nemcsak szubjektumtól függő, hanem objektumtól is függő. A marxista filozófia már koncepcionális okokból sem mondhat le a szubjektum—objektum-dialektikáról, s az újra és újra létrejövő szintézisről. Jóllehet Gadamer a megértésnek erről a magyarázatáról azért is lemondott, mivel kiindulópontja, "a nyelv középpontja" (az előzetes szubjektum—objektum-egység) ezt számára megtiltotta — könnyű lemondani azokról, amik maguktól mondanak le magukról —, a marxista filozófia azonban, mivel kötve van a materialista bázis-hoz, kell hogy ragaszkodjék az objektumra való vonatkozáshoz. A szövegeknek nemcsak szubjektív értelmük lehet: Egy tisztán szubjektív értelem minden kommunikációnak, minden megértésnek véget vetne. Éppoly kevésbé volna elfogadható a megértésnek valamilyen mechanikus értelmezése, amely egy tisztán objektív értelemre futna ki. Egy tisztán objektív értelem abban fejeződnék ki, hogy mindenki, aki egy megértési folyamat kontinuumában (mondjuk az "Iliász" interpretációjában) részt venne, mindenkor és minden körülmények közt ugyanazt értette volna és értené. Egy platonikus megértésemélet hasonló nehézségekhez vezetne. Az egyetlen értelmes lehetőség, amely marad, a következő: valaminek mint ennek a valaminek a megértését az inherens szubjektum—objektum dialektika szerint értelmezni.

Sandkühler kiindulása értelmében ahhoz, ami a hermeneutikából megmarad, mindenekelőtt egy sereg, nem kielégítően megválaszolt kérdés tartozik. Ez a tradicionális hermeneutika legtöbb problémafőlvetését érinti, mindenekelőtt a megértés kör-struktúrájának tényleges fejlődését és kibontakozását — nem a circulus vitiosus értelmében, hanem egy-, két- vagy háromdimenziósnak elgondolt spirál, ill. bővülő "koncentrikus körök" értelmében. Ha a materialista hermeneutika Sandkühler szerint ideológiatudomány ill. ideológiakritika kell hogy legyen, akkor ez nem azért, mivel tárgya ideologikus képződményekből áll, hanem azért is — amire különösen Metscher utal —, mivel szövegek megértésének aktusa szállirány ellen való olvasás (Walter Benjamin). (Vö. Metscher 1985, 205. o.) Éppen nem csupán arról az értelemről van itt szó, amelyet a szerző tudatosan adott szövegének, hanem mindig egyúttal mindarról, amit egy szöveg ezen túlmenően tartalmaz, és ami egy megértési folyamatban napvilágra kerülhet.

A visszatükrözés-elmélet fundamentuma megengedi, hogy valamennyi visszatükrözés-formával ne csak pre-reflexíven—megértőn álljunk szemben, hanem reflexív—interpretáló módon is. Ebből az következik, hogy a megértés folyamatának nem csak egy filozófiai tárgyalása lehetséges, hanem hogy a különös visszatükrözési formák speciális problémáit is tárgyalni lehet és kell. Ám

biztosan igaz, hogy egy irodalmi vagy költői szöveg megértése nem lehet olyanra különböző egy történeti szövegtől, hogy ne lennének minden megértés számára egyként világnézeti problémák, amelyek szükségessé teszik filozófiai tárgyalásukat. Bizonyos, hogy egy műalkotás, egy színmű, egy kép, egy bibliai szöveg vagy egy tudományos tankönyv megértésének megvannak a maguk különösségei — és ezért érthető az igény az interpretáció speciális metodikáira a speciális diszciplínák számára —, ám ettől még nem kevésbé föladata a filozófiának, hogy az itt vázolt, e megértés-folyamattal összekapcsolt világnézeti témákat mélyebben átgondolja.

Tradicionális útján a hermeneutika nem jut el egy tudományosan is elfogadható igazságfogalomhoz, ám ezt nem is tűzi ki célul. Az igazság mint a kijelentés és a tényállás adekvációja a számára hasonlóképp kétséges és érdektelen — részint azért, mivel tényállásokat, a kijelentésektől független interpretálatlan faktumokat nem ismer, részint pedig azért, mivel megejtette az igazságnak ama közvetlen egészen jelenvaló élménye, amely csak a "történésben" következik be. Minden szöveg már mindig is tapasztalatok integrációja, a szöveg megértése tehát interpretáció megértése. A megértő szubjektív teljesítménye innen nézve abban áll, hogy tudatára jut ezen interpretáció jelentőségére a maga számára. A szövegben (az interpretált tapasztalatban) bizonyos módon fölismeri saját tapasztalatait, talán fogalmi alakra hozva, talán egy színműben bemutatva vagy éppen agyagban megformázva. A megértő legalábbis részben önmagát és saját tapasztalatait ismeri föl. Ez a megértés mindig egyúttal újrafölismerés is, fölfigyelés arra, hogy "ez a dolog" engem is érint. Ha ez a hermeneutikai igazság lényegi mozzanata, akkor ez nem az igazság, hanem a jelentés tudatossá-válása. Ennyiben a hermeneutika ismeretelméleti alapkérdését nem az igazságra, kijelentés és faktum megegyezésére vonatkozó kérdésben láthatnánk, hanem az annak jelentésére vonatkozó kérdésben, amelyet meg kell értenünk — a magunk számára.

Irodalom

- K.-O. Apel 1955: "Das Verstehen", in: Archiv für Begriffsgeschichte 1., Bonn
 K.-O. Apel 1963: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn
 K.-O. Apel 1967: "Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", in: Philosophisches Jahrbuch 75
 E. Betti 1962: Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen
 E. Betti 1967: Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen
 W. Dilthey 1894: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, Berlin
 W. Dilthey 1927: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Werke Bd. VII., Leipzig
 F. Engels 1893: Brief an F. Mehring vom 14. Juli.

- M. Foucault 1970: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt
- H.-G. Gadamer 1974: "Hermeneutik", in: J. Ritter (szerk.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel-Stuttgart
- H.-G. Gadamer 1975: Wahrheit und Methode, Tübingen (4. Aufl.)
- K. Gründer 1967: "Hermeneutik und Wissenschaftstheorie", in: Philosophisches Jahrbuch 75
- J. Habermas 1985: "Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidental Rationalismus: Heidegger", in: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt
- M. Heidegger 1960: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen (2. Aufl.)
- M. Heidegger 1978: Sein und Zeit, Tübingen (14. Aufl.)
- G. Klaus-M. Buhr. (szerk.) 1975: Philosophisches Wörterbuch 1-2. Leipzig
- Th. Metscher 1985: "Grundlagen und Probleme einer materialistischen Hermeneutik der Literatur. Ein theoretischer Entwurf", in: C. Pasternack (szerk.): Erklären, Verstehen, Begründen, 1. kötet, Bremen
- G. Pasternack 1985: "Philosophische Hermeneutik und materiale Hermeneutik", in: G. Pasternack (szerk.): Erklären, Verstehen, Begründen, 1. kötet, Bremen
- K. L. Pfeiffer 1983: "Die Rettung oder Verabschiedung der Hermeneutik? Funktionsgeschichte und Wirkungspotential neuerer hermeneutischer Denkfiguren", in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie XIV. 1. szám.
- H.-J. Sandkühler 1972: Zum Verhältnis von Hermeneutik und Ideologiewissenschaft. Fragen einer materialistischen Interpretationstheorie, Giessen
- H.-J. Sandkühler 1973: Praxis und Geschichtsbewusstsein. Studien zur materialistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik, Frankfurt

RESÜMEE

Jörg Schreiter: Hermeneutik

Hermeneutik ist Deutungslehre, Lehre vom Verstehen.

Das Wort "Hermeneutik" leitet sich vom Namen des Götterboten Hermes her, den in der griechischen Mythologie die Aufgabe übertragen war, den irdischen Menschen den Sinn der göttlichen Botschaften nahezubringen.

Im Altertum spielte der Gedanke der Notwendigkeit von Auslegung und Deutung für die Erschliessung des Sinns allen menschlichen Tuns eine grosse Rolle.

Die krisenhafte politische und ökonomische Situation in den späten Phasen der Antike konnte unmöglich ohne Auswirkungen auf den Verlauf der Entwicklung des Zeitgeistes bleiben. In dieser Situation entstand des hermeneutische Fragen nach dem Sinn. Sokrates war kein Preis zu hoch für die Antwort auf die Frage, wie es in Wahrheit um den Menschen und sein künftiges Schicksal stehe.

In dem Masse, wie die Hermeneutik im Laufe der Geschichte zur Vorgabe von Regeln, zur Kanonisierung des rechten Verstehens weiterschritt, wurde sie über ihre Rolle als Mittel individueller Lebensgestaltung hinaus eine gesellschafts-politisch relevante philosophische Disziplin.

Im Mittelalter erfuhr die Hermeneutik mannigfache Ausgestaltungen und Dogmatisierungen. Im Laufe der Jahrhunderte vollzieht eine Ausdehnung des Gegenstandsbereiches der Hermeneutik. Nicht nur das Feld der Wörter, Sätze, Berichte, Historien usw., harret der Deutung und Auslegung, auch das Gebiet der Dinge verlangt nach einer Erschliessung des Sinnes der Schöpfung. Damit verwies die Hermeneutik nicht nur auf die verstandesmässige Durchdringung der Natur. Mit der Ausdehnung des Feldes hermeneutischer Gegenstände weit über den Bereich des Textualen hinaus war erstmals die Möglichkeit eines allumfassenden Universalanspruchs der Hermeneutik gegeben, der das Denken aller überhaupt möglichen Gegenstände einschliesst. Diese Möglichkeit ist später im Rahmen der Hermeneutik des 20. Jahrhunderts ausgeschöpft worden.

Vielmehr hatte die Anwendung hermeneutischer Verfahren häufig das (beabsichtigte) Ergebnis, mit Hilfe anerkannter Autoritäten der Vergangenheit (Gelehrter, Gesetzgeber usw.) auf das gesellschaftliche Bewusstsein späterer Epochen einzuwirken, um nicht nur auf geistige, sondern auch auf politische, ökonomische, juristische usw. Prozesse Einfluss zu nehmen.

DOKUMENTUM

BEVEZETÉS

Antonino Infranca

Kerényi Károly előadása — amelynek szövegét most nagy intellektuális képviselőjük anyanyelvén olvashatják a magyarok — 1968. április 30-án hangzott el a Palermói Nemzeti Múzeum "Selinus" termében.* Nem Kerényi alkalmi szicíliai látogatásáról volt szó — egy újabb utazásról azok közül, amelyeket a magyar mitológus a szigeten tett. Sőt, éppen Kerényinek köszönhető annak megállapítása, hogy az egyes selinusi templomok mely istenségeknek tulajdoníthatók.

Ebben az előadásban azonban Kerényi nem szorítkozott a kifejezetten régészeti témákra, hanem messzebb tekintett, ki akarván fejezni, mennyire adósa Hegelnek az ókorral foglalkozó vallástörténet. Görögország isteneinek hegeli "Újrafelfedezése" Kerényinél a görög világ totalitásának újragondolásához tartozó mozzanatként jelenik meg. A totalitás hegeli fogalma nélkül nem lett volna lehetséges megérteni a kapcsolatot Görögország istenei és azon "viszonyrendszer" között, amelynek kifejezői voltak. Kerényi emlékeztet rá, hogy "a görög vallás eltűnével Görögország istenei elveszítették e viszonyrendszert, amelyben eredetileg érvényességgel bírtak. Ama kultusz és történelmi létezés nélkül maradtak, amelyek addig teljesen meghatározták őket." Megfosztatván az ókori vallásosságtól, Görögország istenei esztétikai élvezet tárgyaivá váltak; szobraikat úgy értelmezték, mint a derűs klasszikus szépség képviselőit, s a róluk szóló költeményeket mint páratlan irodalmi műveket olvasták. Senki sem gondolt arra a szellemi világra, amely e szobrokban vagy költeményekben kifejeződött.

Walter Otto előtt Hegel tudta megragadni e szellemiséget, koncepciójának köszönhetően, amely szerint a szellem művészet, a vallás és a filozófia fokozatain át fejlődik. A görög istenek művészi ábrázolásának, ha csak in nuce is, tartalmaznia kellett egy vallási koncepciót. Hegel egy végső soron ideológiai interpretáció által megragadta azt a "viszonyrendszert", amely Görög-

*A szöveg megjelent: Sicilia Archeologica, 1968. évf. 2. sz., 5—15. o.

ország isteneinek képe mögött állt. A totalitás újrafölfedezése, minden alapvető elemét tekintve, megtörtént.

A hegeli interpretáció nemcsak újrafölfedezés volt, hanem rekonstrukció is. Kerényi szerint ugyanis Hegel valójában nem "magyarázta", hanem rekonstruálta a görög szellemi világot. E meggyőződésében Kerényi az igazságnak mint a lét elrejtésének heideggeri koncepcióját használja. Hegel óta az igazságnak többé nem a-letheiának (leplezetlennek) kell lennie, hanem Bildungnak (konstrukciónak), amely Gehalt (tartalom) és Gestalt (forma) föloldhatatlan egysége. Ebben az értelemben Görögország istenei ismét "a lét alakjai" lettek, de az alakot "Gestalt"-ként értve, tehát a lét formái. És Hegelnél a lét mindig azonos a szellemmel, a fejlődési folyamat végével. Már csak ezért is fölösleges az interpretáció, hiszen Görögország istenei önmaguk interpretációi. Egy művészi teremtés, poiészisz gyümölcsei is, és a teremtés nem teszi szükségessé, hogy interpretálják, mert mindenekelőtt van.

Kerényi előadásának legfontosabb mozzanata éppen annak fölismerésében áll, hogy Hegel képes rekonstruálni Görögország isteneinek teremtési aktusát, annak köszönhetően, hogy úgy határozza meg e teremtés formáját és tartalmát, mint alkotóelemeket. Kerényi fejtegetése akkor lesz iránymutató, amikor éppen a leginkább szakmai jellegű, azaz amikor visszakanyarodik a régészethez, hogy megjelölje jövődő kutatási föladatait. S túllép a régészet keretein, amikor kijelenti: "a 'szépséget' helyettesíteni kellene azzal a 'művészi minőséggel', amely a görög művészetek legjobb korszakainak alkotásait jellemzi, hegeli értelemben, azaz mint, a tartalomnak és a neki teljesen megfelelő alaknak /.../ lezárult egyesülése". A régészetben ez a helyettesítés már megtörtént, de tautologikusabban kellene megtenni, elmélyülve a formában, s nem megállni a külsőnél, hanem éppen azt tudni, hogy a forma olyasvalamit fejez ki, amit nem lehet másképp kifejezni." Kerényi sejteti, hogy szakmai fejtegetése mögött olyan világfölfogás áll, amely a művészi valóság és a vallástörténet ill. általában a művelődéstörténet "ontológiai" olvasására törekszik. Hajlik a hegeli "újrafölfedezés" folytatására, hogy elvégezze a görög kultúra "legjobb korszakának", azaz a görög civilizáció "civilizatórius" formákban való föloldódását megelőző archaikus korszaknak a rekonstrukcióját.

A figyelmes olvasó azonban észre fog venni egy olyan elvi útmutatást is, amely nem csupán a régészet vagy a vallástörténet területére érvényes. Kerényi a hegeli "újrafölfedezésen" keresztül egy világfölfogást határoz meg: olyan világét, amelynek egyéneiben nincs megosztottság tartalom és forma, lét és látszat, szubsztancialitás és mülékonyosság között, mint Kerényi vilá-

gában, amellyel ő szembeszegezi arisztokratikus elutasítását. Kerényi arisztokratizmusa a szellem arisztokratizmusa; ő a szellem egyik arisztosza (legjobbja) volt. E szempontból inkább platonista, mint hegeliánus. Platóntól az arisztokratikus elutasítást veszi át, Hegeltől az arisztokratikus szellemet, amely a tudomány továbbvitelére hajtja, az alapvető értékek "újrafölfedezésén" keresztül. Ha Kerényit ebből a szempontból nézzük, bizonyos — tudományos tevékenységéhez képest mindig marginális — politikai döntései érthetőbbekké válnak. Mivel a mai világot — amely azonos azzal, melyben Kerényi élt — a múlékonyság jellemzi, a szellem egy "jobb korszakának" "újrafölfedezése" alapvető feladat. Világunk nem képes rá, hogy magánál jobbat kínáljon — ahogyan az athéniak sem tudtak egyebet tenni "a legjobb emberrel mindazok közül, akiket csak ismertünk korunkban", mint elítélni őt.

HEGEL ÉS GÖRÖGORSZÁG ISTENEI

Kerényi Károly

Hölgyeim és Uraim!

Most, amikor e teremben a német — s így egyben az európai — szellem történetének egy százötven évvel ezelőtti eseményéről beszélek, egy olyan tényre szeretném föl hívni a figyelmet, amelyet sosem értékelték eléggé, s amely megérdemli, hogy elgondolkodjunk rajta, itt, a selinusi domborművek előtt. Görögország isteneinek hegeli újrafölfedezéséről van szó.

Újrafölfedezést kell mondanom. Nem valami teljesen ismeretlennek a fölfedezéséről van ugyanis szó. Én pedig szeretném megkülönböztetni a szó szoros értelmében vett fölfedezést ill. újrafölfedezést. Minden fölfedezési aktus esetében — föltéve, hogy ez a fölfedezőtől függ és nem véletlenről van szó — a kezdeteknél jelen van egy szubjektív mozzanat. Mert annak, aki fölfedez, minden aktusa kulcsaktus: valami kinyittatik. A fölfedezésnek kell hogy legyen objektív mozzanata is: valami, ami korábban nem, vagy nem teljesen volt ismert, s ami a fölfedezéssel beléphet a tudomány birodalmába, hogy annak részévé váljék, gyakran csak azért, hogy eltüntessen egy fehér foltot valamely viszonyrendszerben, amelynek többi része már föltárt és ismert. Most arra a rendszerre gondolok, amelyet a hellén élet kölcsönös viszonyai alkottak.

A görög vallás eltűntével Görögország istenei elveszítették e viszonyrendszert, amelyben eredetileg érvényességgel bírtak. Kultusz és történelmi létezés nélkül maradtak, amelyek addig teljesen meghatározták őket. Hogy a görögöket egész kultúrájukban isteneik határozták meg, azt a róluk fönmaradt igen jelentős emlékek tanúsítják. Ha egymással összevetve akarjuk jellemezni a mítoszi és a görög kultúrát, az elsőt mint "a palota kultúráját", a másodikat mint "a templom kultúráját" lehet megnevezni. Nem mintha a mítosziaknak ne lettek volna a természetben, különösen magas hegyeken, jellegzetes szent helyeik, vagy a görögöknek impozáns profán épületeik; mindazonáltal a görög kultúra elképzelhetetlen a templom nélkül, s a templom az istenek nélkül.

Görögország istenei abból a viszonyrendszerből, amelybe eredetileg tökéletesen illeszkedtek, átléptek egy másik rendszerbe, amelyben másodlagos helyet kaptak. Ott őrződtek meg a jövő számára. Elsődleges — vallási — értékük már nem volt, csak tisztán esztétikai vonatkozásban képviseltek értéket, az irodalomban, s egy olyan művészetben, amely már nem a kultuszt szolgálta. A görög kultúra összképében helyük üresen maradt, mint ahogy üresen maradtak templomaik is. Hogy a görög létezésről — amelyben az istenek funkcionális és meghatározó szerepet játszottak — így szükségképpen csak tökéletlen képet alkothatunk, annak a szakemberek annál kevésbé voltak tudatában, minél jobban irányult figyelmük a görög kultúrának csak egy szektorára (vagy legalábbis nem minden szektorára). A művészet mellől még magánál Willanowitznál is hiányzik az összkép, amelynek megragadására pedig elvben törekedett, s ezt elő is írta az ókor tanulmányozóinak számára. S a helyzet akkor sem volt jobb, amikor a figyelem kizárólag a vallástörténet felé fordult.

Történetileg tekintve egyetlen isten sem isten többé, mihelyt kiragadják abból az alapvető viszonyból, amelyben eredetileg szerepelt egy történetileg adott kapcsolatrendszerben. Ez a viszony a maga konkrétságában nem helyettesíthető valamiféle az istenekbe vagy mágikus erőkhöz és hatalmakba vetett általános hittel. A konkrét viszonyban az isten azon a meghatározott módon működik, amely egy adott kapcsolatrendszerben betöltött funkciójának felel meg: Apollón így és így, Pallasz Athéné másképp, Dionyszosz megint másképpen. A vallástörténet alapvető axiómája Rilke híres barátnőjének, Lou Andreas-Saloménak gondolata, amelyet nem lehet elégszer ismételni: "az igazi és tulajdonképpen vallási jelenség nem más, mint az a hatás, amelyet az istenség — bármiféle legyen is — a benne hívó emberre gyakorol". Egy istenséget akkor "fedeznek föl", amikor újra fölfedezik működését. Így Görögország isteneit mindaddig nem fedezték föl, amíg ezeknek nem volt egyebük, mint pusztán irodalmi jelentőséggel bíró neveik és kultikus emlékeik.

Fölfedezésükről akkor lehet, sőt kell beszélni, amikor megmutatkozik a görög létezés viszonyrendszerében játszott szerepük, és az Ember és Isten közötti alapvető korrelációban való hatékonyságuk értelme — s minderről többet tudunk mondani az olyan, a görögök vallásának magyarázataként általában szokásos fogalmaknál, mint az erőkhöz és hatalmakban való hit vagy hiedelem. Az ilyen általánosságok nem fölfedezések voltak, hanem, éppen ellenkezőleg, elleplezték azt, ami sajátosan görög. A semmiféle kutatásból sem teljesen kiküszöbölhető kutatói szubjektivitásnak is része van ebben. S a szubjektivitás számára sokkal kényelmesebb fedezéket nyújt a negatív, mint a pozitív értékelés, főleg ha ez utóbbit apologetikus hangnemben adják elő. Ez

történt Walter Otto esetében, akinek a görög istenek nemrégiben végrehajtott, szigorú értelemben vett fölfedezését köszönhetjük. Apologetikájának kevés reménye van arra, hogy behatolhasson a tudomány területére. Otto kísérletet tett az említett alapvető korreláció rekonstruálására. De hogyan?

A homéroszi istenekről alkotott világos, új fölfedezés benyomását keltő képpel találkozunk Otto Der Geist der Antike und die christliche Welt (Az antikvitás szelleme és a keresztény világ) (1923) című kötetében, amely még teljesen az apologetikus cél szolgálatában áll. E célhoz egyébként kereszténységellenes polémia kapcsolódik, amely annyira éles, hogy Otto, érettebb újragondolás után, nem engedélyezte könyve újbóli kiadását, s azt a jövőre nézve is megtiltotta. E műben Otto jóval túllépett azon a mély észrevételen, amelyet Ernest Renan tett a L'avenir de la science-ban: "A görög kultusz alapjában véve az emberi természet kultusza, ortodoxiára való törekvés és dogmatikus szervezet nélkül; nem más, mint az egyetemes vallás költői formája, és talán nincs nagyon messze attól, amelyre a filozófia vezet."¹ Renan Hegelre céloz.

Otto esetében mindenekelőtt a víziót kell kiemelni, azt a szót, amelyet oly szívesen használ már az említett könyvben is,² persze olyan okból, amely a dolog természetéből következik. A görögök isteneszméjéről szóló előadása, amely négy évvel előzi meg a görög istenekről írott műve kiadását, e mondatokkal kezdődik: "Valamennyien gyermekkorunk óta ismerjük a görög isteneket. Megálltunk márványszobraik előtt és megéreztek a természetfölötti boldogság fuvallatát. De gondolkodtunk is rajtuk, s ebben megméretve már nem látszóttak eléggé szenteknek és földöntúliaknak. Így elfeledtük őket. De újra meg újra megleptek bennünket Görögország istenei! Nem úgy hangzik-e ismét a nevük, mint valami varázsigé? Hatalmas kapuk tárulnak ki. Végtelen ragyogás vakít el minket. Zeusz, Apollón, Athéné — vannak-e náluk csodálatosabb víziók?"

Otto 1925-ben, a berlini "Humán Gimnázium" baráti körében tartotta ezt az előadást, amelyben megkísérelte rekonstruálni az alapvető vallási korrelációt, melyből kiindulva érthetővé kell válnia annak a funkciónak, amelyet ezek az istenek eredeti helyükön betöltöttek. Kiindulópontja azonban kettős értelemben is másodlagos volt: tisztán esztétikai vonatkoztatási pontot jelentett, amely ráadásul nem is a görög klasszicitásé volt, hanem a német klasszicizmusé. "A természetfölötti boldogság fuvallatával" Otto nemcsak a

¹E. Renan: L'avenir de la science, Lausanne 1965, 553. o.

²Walter F. Otto: Der Geist der Antike und die christliche Welt, 1923, 30. o.

görög márványszobrok előtti saját élményére utalt, hanem Schiller "Görögország istenei" című versére is: innen — és nem a történeti Görögországból — csap meg minket a finom fuvallat! Otto szándékosan idézi könyve címével (Die Götter Griechenlands) Schillert. Az eredeti korreláció rekonstruálásában módszere az esztétikum vallásivá történő visszaalakítása volt, saját természeténél fogva, amellyel behatolt az egyetlen történetileg még lehetséges viszonyba. Objektivitása olyasvalakié, aki beleegyezik a kísérletbe, és áldozatképpen vállalja, hogy annak tárgya legyen. Kulcsszava az "alak" (Gestalt) volt, amelynek éppúgy lehetett esztétikai, mint filozófiai és — ahogy Otto önmagán tapasztalta — vallási értelme. "Egyetlen értelmes ember sem akarja állítani" — írja e könyvében³ —, "hogy a nagy görög eposzok hallgatóinak csupán esztétikai érzékéhez szóltak." Az istenek létezéséről szóló "Szellem és alak" című fejezet ezzel a mondattal kezdődik: "Egy sor ragyogó alak (Gestalt) haladt el előttünk, s mi elgondolkodva megálltunk." A "Lét és történés az istenek megnyilvánulásainak fényében" című fejezetben ezt olvasuk: "E világban, amely tele van isteni alakokkal (Gestalten), van az ember."⁴ "Tudja, hogy egy nagy Lét (Sein) és ennek alakjai veszik körül /.../ Az a veszélyes szféra is, amely vonzza őt, egy isten birodalma és alakja."⁵ Az istenek "e birodalmak örök alakjai (Gestalten)", pl. Aphrodité, aki a ma-ga szerelem-országát szembeállítja az Artemiszével, a szüzesség országával.

Az összes istenek a Lét alakjai. Otto autonóm módon közelíti meg Heideggernek a Kierkegaard-tól Hölderlin felé fordulása — a "Kehre" — utáni lét-filozófiáját; e fordulat nagyjából egybeesik azzal, hogy Otto érdeklődése Schillerről áttevődik Hölderlinre. Tanúja lehettem annak a folyamatnak, amely kettejüknél egymástól függetlenül zajlott le (jóllehet nem teljesen függetlenül), s amely Otto számára tudatosan végrehajtott váltást jelentett. Mindez tükröződik a Martin Heidegger tiszteletére 1950-ben kiadott kötetben ("Anteile") publikált írásának címében és mottójában. A cím: "Az idő és a lét. Nem-filozófiai megjegyzések", a mottó: "Az ősjelenség (Urphaenomen) köszönti az abszolútumot — Goethe emeli poharát Hegelre." Ottónál a lét hangsúlyozását megelőzi a Szellemé, az előbbi mellett az utóbbi is érvényre jut. A lényegyet tekintve sosem hivatkozik Hegelre: Goethe álláspontját követi mind Heideggerhez, mind Hegelhez való viszonyában. Talán nem akarta megbotránoztatni kollégáit filozófiai előfeltevéseinek fölfedésével,

³Walter Otto: Die Götter Griechenlands, 1929, 173. o.

⁴I. m. 247. o.

⁵I. m. 229. o.

lévén az ilyenek elég gyanúsak a filológusok szemében. Ezek között az előfeltevések között bizonyosan voltak hegeli gondolatok, hiszen tanulmányait a teológiával kezdte ama tübingeni "Stift"-ben, ahol egykor Hölderlin, Hegel és Schelling szobatársak voltak. Csak néha árulta el ez irányú ismereteit, egy-egy alkalmi idézettel (mint pl. a "Dionysos"-ban,⁶ Hegel Logikájának egy részletével).

Az említett szakítás — amellyel azonban ugyanakkor együtt jár a függés, az elkerülhetetlen történelmi kapcsolat is — elhidegült viszonyként fogható föl "A görögök isteneszményéről" című előadásában, amelyben ezt mondja: Így a görög vallás a Szellem vallásává válik. Ugyanis "a Szellem a világosan megformált, teljes, érvényes és örök Lét. Ahogyan a görög művész megjeleníti az értéket és az örökkévalóságot az érzéki eleven izzásában és közvetlenségében, úgy egyesül az olyposzi istenekben, mint a realitás eleven alakjaiban, a földi a természetfölöttivel, lévén egyszerre mindkettő." Itt Otto nem szakad el teljesen Hegeltől! — De itt az ideje, hogy most már órála beszéljünk. Görögország istenei hegeli újrafölfedezésének kiindulópontja nyilvánvalóan szintén egy másodlagos esztétikai korreláció, amelyben van ugyan helye a hatásnak, ám ez rendszerint nem vallási hatás. Ez az újrafölfedezés az Esztétikai előadásokban történt, amelyek Hegel műveinek összkiadásában joggal előzik meg a vallás filozófiájáról szóló előadásokat. De a kiindulópont csak látészólag azonos. Hegel nem szívesen fogadta el a már szokásossá vált "esztétikai" megjelölést, amely az érzéki tekintetbevételét helyezte előtérbe. A művészet filozófiáját akarta nyújtani, és meghatározott koncepciója volt a művészetről, amelyet a Bevezetésben fejtett ki. Meg kell hallgatnunk szavait, mivel számára Görögország istenei a tökéletesség többé el nem érhető fokát képviselik. E csúcsra kíván elvezetni úgynevezett "esztétikája".

A művészet csak akkor igazi művészet, "s csak akkor teljesíti legfőbb feladatát" — olvassuk a Bevezetésben⁷ —, "amikor közösséget vállal a vallással s a filozófiával, és csak egy módja az isteni, a legnagyobb emberi érdekek, a szellem legátfogóbb igazságai tudatosításának s kimondásának. A népek műalkotásaikban szűrik le tartalmilag leggazdagabb benső szemléleteiket s képzeleteiket, és a nemzetek bölcsessége, vallása megértésének kulcsát gyakran — némely népeknél kizárólagosan — a szépművészet adja meg. Ez a meghatározás a művészetre éppúgy érvényes, mint a vallásra s a filozófiára, mégis sajátos módon: a művészet még a legmagasabbrendűt is érzékileg áb-

⁶Dionysos 1953, 126. o.

⁷G. W. F. Hegel: Esztétikai előadások (ford. Zoltai Dénes), I. köt., Budapest 1980, 9. o.

rázolja, és ezzel közelebb hozza a természethez s annak megjelenési módjához, az érzékekhez s az érzékeléshez. A gondolat az érzékfeletti világ mélyére hatol, és azt először mint túlvilágot állítja szembe a közvetlen tudattal, a jelenvaló érzéklettel; a gondolkodó megismerés szabadsága kioldódik az innenső világból, vagyis az érzéki valóságból és végességből. De a szellem orvosolni is tudja ezt a törést, amelyhez eljutott: önmagából létrehozza a szépművészet alkotásait, mint első kibékítő középtagot egyfelől a pusztán külsőleges, érzéki s mulandó, másfelől a tiszta gondolat között, egyfelől a természet s a véges valóság, másfelől a lényegyet megragadó gondolkodás végtelen szabadsága között."

A hegeli művészetfilozófia — figyelmen kívül hagyva azokat a disztinkciókat, meghatározásokat és szempontokat, amelyek egyébként még hozzátartoztak egy "esztétikához" — a szellem története a művészetben, amely eredetileg "eo ipso" vallásos művészet volt és semmi más alapvető korrelációt nem kívánt, mint a vallásit. E művészetfilozófia történeti hűségre törekedett, s a hegeli dialektika nélkül is megjelenhetett volna. Szerzője egy még predialektikus Hegel volt, Hölderlin bizalmas barátja. Nem a dialektika, hanem Creuzer szimbolikája adott alkalmat a megfogalmazására, ami nem vált kárára. Creuzer műve, Az ókori népek szimbolikája és mitológiája nagy hatást gyakorolt Hegelre, éppen mert a görög klasszicitás előtt létező összes művészeti forma szellemi interpretációjára volt szüksége. Olyan helyzet állt így elő, amely nem példa nélküli a történelemben, ti. hogy egy fölfedezést téves tételek inspirálhatnak. Idéztem a Bevezetésből azt az axiómát, hogy "a népek műalkotásaikban szűrik le tartalmilag leggazdagabb benső szemléleteiket, s képzeleteiket, és a nemzetek bölcsessége, vallása megértésének kulcsát gyakran — némely népnél kizárólagosan — a szépművészet adja meg". A történelem előtti kor kutatói és az etnológusok tanúsítják, hogy ez Creuzer szimbolikus interpretációi nélkül is igaz lehet. Creuzer allegoréziseivel — interpretációi ugyanis valójában ezek voltak — később Schelling A mitológia filozófiájában szembeállítja az angol költő, Coleridge által használt "tautegory" szót. Hegel számára az antikvitás vallási emlékei nem "allegorikusak", hanem "tautegorikusak", "ugyanazt mondók" voltak, de csak a görög művészet csúcán, a klasszikus művészet formájában. Ezt a csúcst — ahogyan Hegel "A klasszikusról általában" című fejezetben mondja — a művészet "a tartalomnak és a neki teljesen megfelelő alaknak magában /.../ lezárult egyesülésében"⁸ éri el. Ez a realitás — ahol tehát tartalom és forma szétválasztha-

⁸I. m. II. k., 3. o.

tatlanul egyesült — Hegel szerint egybeesik a szép fogalmával. Ennek furcsa következménye van, amelynek maga Hegel sem volt tudatában. Az ő értelmezésének szellemében akár le is lehetne mondani a "szép", sőt a "klasszikus szépség" szavakról, ha ennek "belsejében" az van, amiről Hegel beszél, s amit már megtalált a klasszikus eszményben, különösen Görögország isteneiben. Az ő számára ezek képezték e belső ideális megjelenítésének igazi, tulajdonképeni centrumát, amely valójában "a szabad, önálló jelentés, azaz nem valami mást jelent, hanem önmagát jelent, s ezzel önmagát értelmezi is. Ez az a szellemi, amely egyáltalán tárggyá teszi önmagát.

Önmagának e tárgyisága azután a külsőségeknek az a formája, amely, mivel belsejével azonos, ezáltal a maga részéről is közvetlenül önmagának a jelensége, s tudva magáról, mutatja magát".⁹

Az "új istenek" előtt, akiknek szellemi értelme ez volt, Hegel szerint régi istenek uralkodtak. Úgy látszik, különösen "A régi és az új istenek harca" című fejezet gyakorolt mély hatást Ottóra, aki a homéroszi istenek — "az új istenek" — általa történő bemutatása elé illeszt egy fejezetet "A történelem előtti kor vallásáról és mítoszáról", amelyben nem annyira Creuzer, mint Bachofen felé orientálódik — de lehet, hogy Hegel előadásának hatásáról van szó. Creuzer szerint egy régi istent, mint pl. a Napot, ahogy az egyiptomi állatistenek példája is mutatja, szimbolikusan kellett fölfogni, s így szimbolikusan is értelmezni, hogy isteni érvénnyel bírjon. A szimbolikus fölfogás és értelmezés szükségességét, Hegel szerint, az új istenek kiküszöbölték, önmaguk értelmezését adva. Mindazonáltal megmaradt bennük a természeti erők nyoma, s ezek maguknak az isteneknek a szellemi egyéniségéhez tartoztak.

"Apollón, az új isten, a tudás fénye, a jóslatmondó, s mégis megőriz valamelyes hasonlóságot Héliossszal, mint a nap természetes fényével. Azon vitatkoztak ugyan — például Voss és Creuzer —, kell-e Apollónt a Nap értelmében is venni, avagy sem: valójában azonban azt mondhatjuk, hogy ő a Nap, meg nem is az, mivel nem szorítkozik erre a természeti tartalomra, hanem a szelleminek jelentéséhez emelkedik fel. Már önmagában is szükségképp feltűnő, milyen lényeges összefüggésben állnak egymással alapmeghatározásuk szerint tudás és megvilágosodás, a természet és a szellem fénye. A fény ugyanis mint természeti elem nyilvánvalóvá tesz; anélkül, hogy magát látnók, láthatóvá teszi a megvilágított tárgyakat. /.../ A nyilvánvalóvá-tevésnek ugyanezt a jellegét mutatja a szellem, a tudat szabad fénye, a tudás és a megismerés.

⁹Uo.

Ama szférák különbözőségén kívül, amelyekben ez a kettős nyilvánvalóvá-tevés tevékenynek bizonyul, a különbség csupán abban van, hogy a szellem önmagát nyilvánítja ki, és abban, amit nekünk ad, vagy ami az ő számára létrejön, önmagánál marad; a természet fénye viszont nem önmagát, hanem ellenkezőleg, a számára „mást” és külsőlegest teszi észlelhetővé, s ebben a vonatkozásban kilép ugyan önmagából, de nem tér vissza önmagába, mint a szellemi, ezért nem is éri el azt a magasabb egységet, hogy a másban önmagánál legyen.”¹⁰

Apollónban meg kellett lennie ennek az egységnek, s „mint szellemnek, jelleme” volt.¹¹ „Jellem nélkül” — mondja Hegel — „nem mutatkozhatik meg semmiféle egyéniség.”¹² A jelleg tautegórikusan beszél, azaz mint a szellem, önmagát mondja. Így Hegel szerint az új istenek a görög művészek olvasztótégelyéből kerültek ki, akik „valóban alkotó költőknek bizonyultak”. „Mindent, ami zavaros, természeti, tisztátalan, idegen, mértéktelen” — mondja Hegel — elemésztettek „a mélyebb szellem tiszta tüzeiben”. — „Mindezt elégették és megtisztultan jelenítették meg az alakot. /.../ Itt lép fel /.../ szükség-szerűen /.../ az emberi cselekedeteknek és eseményeknek már nem pusztá meg-személyesítésként használt formája, mint az egyetlen megfelelő realitás.”¹³ — Hegel szerint „megkap bennünket ezekben az istenekben mindenekelőtt az a szellemi szubsztanciális egyéniség, amely, kívül állva a szükséglet különle-gességének tarka látszatán és a magában-végesnek sok célt kergető nyugtalan-ságán, biztonságosan nyugszik saját általánosságán, mint örök, világos ala-pon. Csak ezáltal jelennek meg az istenek mint az örök hatalmak, amelyeknek zavartalan működése nem a különösben, a mással és külsőlegessel való össze-bonyolódásban válik szemléletessé, hanem saját változhatatlanságukban és szilárdságukban.”¹⁴ „Így aztán mindegyik isten, mivel a meghatározottságot mint isteni és ezzel mint általános egyéniséget hordozza magában, egyrészt meghatározott jellem, másrészt minden mindenben, s a teljesen egységes közép-en lebeg a pusztá általánosság és az éppoly elvont különösség között.”¹⁵

„Mint a klasszikus művészet szépsége” — mondja Hegel (de jól tudjuk, hogy ehelyett a ’magában lezárult egyesülés’ is állhatna) — „az önmagában meghatározott isteni jellem nemcsak szellemi természetű, hanem éppannyira külsőleg a maga testiségében is megjelenő, mind a szemnek, mind a szellem-

¹⁰I. m. II. k., 48. o.

¹¹I. m. II. k., 57. o.

¹²Uo.

¹³I. m. II. k., 54. o.

¹⁴I. m. II. k., 57. o.

¹⁵Uo.

nek látható alak."¹⁶ Megint csak Hegel szerint az istenek szépségükben "saját testiségükön felülemelkedve jelennek meg, s ezáltal ellentmondás támad egyrészt boldog fenségük, amely szellemi magábanvalóság, másrészt szépségük között, mely külsőleges és testi. A szellem mintha egészen a maga külalakjába merülne, s ugyanakkor mégis belőle kilépve csak önmagában merülne el. Olyan ez, mint egy halhatatlan isten vándorlása halandó emberek között."¹⁷

Jogos lehet a kérdés: Hegel csak a klasszikus művészet megértéséig jutott-e el, vagy ezzel együtt megragadta a görög vallást is? Amit Esztétikájában megtett, és nem is csupán alkalomszerűen, az éppen ez utóbbi; megmutatta Görögország isteneinek lehetséges értékét — nemcsak esztétikai vagy vallási értéküket, hanem általában vett értéküket —, s így a görög létezés és a görög kultúra által alkotott viszonyrendszernek való megfelelésüket is. Görögország isteneinek hegeli újrafelfedezésén — és talán a fiatal Schelling művészetfilozófiáján — keresztül vált történelmileg lehetségessé az Otto által végrehajtott újrafelfedezés. Hegellel a görögországi istenek iránti érdeklődés részévé vált a görög művészet iránti érdeklődésnek, méghozzá végérvényesen. S igen megragadóan fejezi ki Hegelnek egy nagy emberrel szemben érzett tiszteletét — amelyben nemcsak Otto értett vele egyet —, hogy az "Olyan ez, mint egy halhatatlan isten vándorlása halandó emberek között" mondat után következik annak a benyomásnak a leírása, amelyet Rauch Goethemellszobra tett Hegelre, amikor először látta: "Önök szintén látták" — mondja — "ezt a magas homlokot, ezt az erős, uralkodó orrot, a szabad tekintetű szemet, a gömbölyű állat, a beszédes, finoman ívelt ajkakat, a fej szellemes helyzetét, az oldalt és kissé a magasba fordított tekintetet; s ugyanakkor az elgondolkozó, barátságos emberségnek egész teljességét, hozzá a homlok, az arcvonások, az érzések, a szenvedélyek kidolgozott izmait, s minden elevevése mellett az öregkor nyugalmát, csendjét, fenségét. /.../ E szilárd alak ereje, amely főleg a változatlanra szorítkozik, a maga laza, lecsüngő környezetében úgy jelenik meg, mint a keletiek méltóságteljes feje és alakja bő turbánjukban, de lötyögő köntösükben; /.../ a szilárd, hatalmas, időtlen szellem ez, amely az őt körüllebegő halandóság álarcában éppen arra készül, hogy lehullassa ezt a leplét, s már csak lazán engedi szabadon lengeni maga körül."¹⁸

¹⁶Uo.

¹⁷I. m. II. k., 59. o.

¹⁸Uo.

Ez a rendkívüli — mert Rauch Goethéjére és nem például az otricoli Jupiterre történő — hivatkozás jogossá teszi azt a problémafölvetést, amellyel mondandómat zárni kívánom: hogyan lehet régészeti szempontból korrekt módon megalapozni a görögországi istenek olyan szellemi koncepcióját, mint amilyen a Hegelé volt, azoknak az istenábrázolásoknak a fölhasználásával, amelyekről ma jobb összképünk van, mint annak idején lehetséges volt? Ennek kapcsán két észrevételt lehet előrebocsátani. Az első: a "szépséget" helyettesíteni kellene azzal a "művészi minőséggel", amely a görög művészetek legjobb korszakainak alkotásait jellemzi, hegeli értelemben, azaz mint "a tartalomnak és a neki teljesen megfelelő alaknak /.../ lezárult egyesülése". A régészetben ez a helyettesítés már megtörtént, de tautegórikusabban kellene megtenni, elmélyülve a formában, s nem megállni a külsőnél, hanem éppen azt tudni, hogy a forma olyasvalamit fejez ki, amit nem lehet másképp kifejezni.

Minden istenábrázolás egy-egy mítosz, s azt is el lehet mondani róla, hogy önmagának kifejeződése, minden további nélküli tautegória. Meg kell figyelnünk, amit a számoszi Héraion archaikus kori, Hérának szentelt karcsú faszobrocskái mondanak abszolút közvetlenséggel az istenek királynőjének szubsztanciális egyéniségéről, amelyek egységet alkottak a holdfénnel és a nő állapotával, mint ahogy a napfény és az intellektuális fény Apollónnal — hogy csak "egy" példát említsünk.

Másodszor: meg kellene engedni annak lehetőségét, hogy az istenek hiteles ábrázolása, amelyet Hegel, Winckelmann koncepciójának alapján, a klasszicitás és a klasszikus eszmény számára tartott fenn, már az archaikus korban, annak korán kialakult típusaiban is megjelenik, és jelentősen ki kellene bővíteni azt a korszakot, amelyet, szándékosan pontatlan terminológiával, a "legjobb korszaknak" nevezek. Ez már az én életem folyamán fokozatosan megtörtént a régészetben. És fölfedezésről is kellene beszélni, még ha e fölfedezés csupán fokozatos is. S nemcsak az anyag növekedésének köszönhető.

Meg kellene találni a pontos korrelációt, hogy a megtalálás valódi fölfedezés rangjára emelkedjék. Ez kiválóan sikerült a nagy régésznek, Buschor-nak, mind a látásmódot, mind a tudományt tekintve. Nemcsak az archaikus művészetbe való bevezetésemet köszönhetem neki, hanem az Ottóval való személyes ismeretséget is. Otto valóban az volt, aki látta az isteneket. Buschor viszont hitte, hogy erejüket és hatalmukat is érzi, s nemcsak abban az általános értelemben, amelyről korábban volt szó!

Buschor akaratlanul utat nyitott a görög istenségek erőképzeteinek, még-hozzá "szentimentalizmussal teli utat", míg képzei mélyebb értelemben

mintegy szellem-látomások voltak, mintha nyugtalanító régészi látásához egy még nyugtalanítóbb második látásmód társult volna. A szentimentalizmus ellen, amely a legteljesebb mértékben nem-görög, világos — ha nem is döntő — segítséget adhat Hegel olvasása, a szerző páratlan szellemisége; segítséget a tévedések és bizonytalanságok esetén, amelyekről a valódi fölfedezések sem mindig mentesek. Akár Otto, akár Hegel felé hajlunk — s ez egyetlen élet-pálya során is változhatik —, nem leszünk hűtlenek Görögország isteneinek szellemi karakteréhez, ha már egyszer fölismertük.

E hűséggel és a megfelelő formával egyesült szellemi tartalomba vetett hittel kell közelednünk a Szicília gazdag földjén talált újabb leletekhez is, így különösen a selinusiakhoz. Így remélhetjük, hogy megértjük a Főfelügyelőség általa irányított munkálatok során itt talált két rendkívüli jelentőségű domborművet, mint annak a létezésnek a tautegórikus megnyilatkozásait, amely létrehozta őket, azét a történeti létezését, amelyről tautegórikusan beszélnek az olyan ábrázolások, mint két istennő — Démétér és Perszephoné — érkezése egy harmadikhoz, Szicília nagy mediterrán istennőjéhez, aki a görögök számára valószínűleg Rhea volt, vagy egy isten és egy istennő — szerintem Hadész és Perszephoné — diadalmenete négyesfogatukon. Ez a létezés alapvetően vallásos, s ezért nemcsak anyagi, hanem szellemi is, a valódi hegeli értelemben.

(Fordította: Turgonyi Zoltán)

TÁJÉKOZÓDÁS

FILOZÓFIAI VILÁKGONGRESSZUS,

Brighton, 1988

Földesi Tamás

1988. augusztus 21. és 27. között került sor a Filozófiai Társaságok Nemzetközi Szervezetének rendezésében a hagyományos, ezúttal XVIII. Filozófiai Világkongresszusra. A filozófiai világkongresszusok létrehozásának ötlete a múlt század végén vetődött föl, s az elsőnek éppen a századforduló évében, 1900-ban adott helyt Párizs, amelynek egyetemén talán a legrégebb idők óta adják elő a filozófiát. Azóta a II. világháborúig 3-4 évenként, majd 1948 óta 5 évenként rendezték meg a világkongresszust. A XX. század két nagy krízise, az I. és II. világháború a filozófiában is éreztette hatását: 1911–24, valamint 1937–48 között elmaradtak a világkongresszusok.

A kongresszusok színhelyét általában igen gondosan választották meg, amiben az a fölismerés is tükröződött, hogy az ilyen rendezvényeken legalább akkora jelentősége van az informális kapcsolatoknak, beleértve mondjuk a peripatetikus sétákat, mint a hivatalos összejöveteleknek. Nem véletlen, hogy az eddigi kongresszusokat többek között olyan városnevek fémjelzik, mint Genf (1904), Heidelberg (1908), Bologna (1911), Oxford (1930), Velence (1958), Mexikóváros (1963). A XVIII. kongresszus színhelyének kiválasztása méltónak bizonyult a hagyományokhoz. A brightoni tengerpart, patinás szállodasoraival, tágas sétányaival ideális keretet biztosított a kongresszus lebonyolítására.

Bármennyire szerepe is van persze egy kongresszus atmoszférájának megteremtésében a "couleur locale"-nak, a legnagyobb jelentősége mégis annak van, hogy kik vesznek részt, milyen kérdésekről folyik a vita, milyen színvonalú tudományos produkciók kerülnek meg tárgyalásra. Ami a résztvevők számát illeti — első megközelítésben —, a szervezőknek nem lehetett okuk panaszra: több mint 70 ország képviselője jelent meg, s a regisztráltak száma meghaladta az 1500-at. Jóval kedvezőtlenebb a kép, ha a minőséget is figyelembe vesszük. A jelenkori filozófia legjelentősebb reprezentánsai közül csak néhányan jelentek meg: Bunge, Habermas, Hintikka, Popper, Ricoeur — zömük azonban, különböző okokból, távol maradt. Ebben elsődlegesen az játszott

közre, hogy a filozófiai világkongresszusok alapjában különböznek pl. a matematikai vagy orvostudományi kongresszusoktól. Míg az utóbbiaknál a tudósok, közös nyelvet beszélve, valóban legújabb kutatási eredményeikről és tapasztalataikról számolnak be, nemegyszer tudományos szenzációszámba menően, a filozófia, amelyben a történeti produktumok sokkal előbbek, mint a matematikában vagy az orvostudományban, jellegénél fogva sem képes hasonló teljesítményre. Ezért sokan meg is kérdőjelezik az ilyen monstre-rendezvények tudományos értékét és hasznát, s inkább távol tartják magukat tőlük.

A kongresszus személyi összetételét az is befolyásolta, hogy a részvételi költségek rendkívül magasak voltak. Brighton maga is közismerten drága hely (még akkor is, ha lehetőség volt szerényebb egyetemi szállásra), s a magas kongresszusi díj (150 Font) is hátráltatóan hatott a részvételre. Ez különösen a kelet-európai és az ázsiai--afrikai országokat érintette negatívan. Az anyagi gondok különösen a fiatalabb kutatókat sújtották, akik nem fértek be a "hivatalos keretbe". Így állt elő az a paradox jelenség, hogy a viszonylag nagy létszámú szovjet küldöttségben csak egészen elvétve akadt fiatalabb előadó, bár a delegációban legalább 20 fiatalember is helyet kapott -- szerepük azonban a magas színvonalú tolmácsolásra korlátozódott.

A filozófiai kongresszusok egyik hagyománya, hogy a kongresszusi előadások és viták egy központi téma köré tömörülnek, amelynek kiválasztása nagy gondot igényel, mert jelentősen rányomja a bélyegét a kongresszusok menetére. Ez alkalommal az emberi lényeg és a humanizmust választotta a szervezőbizottság fő témaként, s ennek aktualitását, jelentőségét aligha lehet elvitatni. Ez a központi témakör vált tárgyává a plenáris üléseknek, amelyeket délelőttönként tartottak. Az első ilyen előadást G. E. M. Anscombe tartotta, "Men and essence" címmel, s az ezt követő előadások, "Az emberi lény mint a filozófia tárgya" (Agazzi, Fedoszejev, Ricoeur), "Emberi lény, természet, értelem és közösség" (Davidson, Granner, Dummett), valamint "Történelem, társadalom és személyiség" (Habermas, Singh, Hahn), illetve "Az emberiség jelene és jövője" (Vallenilla, Ro Xin) címeket viselték. Meg kell azonban említeni, hogy a központi téma csak a plenáris üléseken játszott főszerepet, amelyeket élénk vita és számos hozzászólás jellemezett; a sokkal kisebb létszámmal megtartott szekcióüléseken már elsősorban azok a témakörök szerepeltek, amelyekkel a kutatók foglalkoznak, s ezek zömükben eltértek illetve csak áttételesen kapcsolódtak az emberi lényeg kérdéséhez. Délutánonként a kongresszuson elsősorban a szekciókban folyt a munka, csúcsidőben nemegyszer előfordult, hogy 20 (!) szekció ülésezett egy időben, ami komoly nehézségeket okozott azok számára, akiket több, egy időben tartott szekcióelőadás is

érdekelt. Ez egyben gyakorlatilag lehetetlenné tette a kongresszusi munka hiteles áttekintését (hacsak valamely ország delegációja kifejezetten nem szervezte meg, hogy közülük valaki mindenhol részt vegyen). Itt kell megemlítenem, hogy sajnos a filozófiai kongresszusok publikációja negatív tendenciát mutat. Utoljára az 1968-as bécsi Filozófiai Világkongresszus volt az, amelyben az előadások anyagát több kötetben közzétették; azóta ez elmaradt, s legfőbb arra van lehetőség, hogy az előadások egyoldalas "absztrakt"-jával ismerkedjenek meg az érdeklődők.

A kongresszuson eredetileg több mint 50 szekciót terveztek. Ezek száma az előkészületek során kb. felére csökkent. A szekciók túlnyomó többsége, a filozófia tradícióit követve, hagyományos témakörökkel foglalkozott, így megtalálhattuk az ókori, középkori, új- és legújabb kori filozófia történetével foglalkozó szekciókat. Sajátos színfoltot jelentettek a "regionális" szekciók, így a keleti filozófiával s azon belül különösen a kínai filozófiával vagy az afrikai filozófiával foglalkozó csoportok, sőt volt olyan szekció is, amely a Védáknak a nyugati kultúrkörben játszott szerepét tárgyalta.

Hagyományosnak számíthatók a metafizika, az etika, az esztétika, az antropológia—pszichológia, a vallásfilozófia témakörei. Kuriózumként említjük meg, hogy volt olyan szekcióülés, amely az állatokkal való bánásmód filozófiai problémáit elemezte. Külön témacsoportot alkottak az ismeretelméleti, tudományelméleti szekciók, amelyeknek egyes ágazatai nyelvelméleti, jelentéselméleti, argumentációelméleti problémákkal birkóztak. Természetesen megtalálhatók voltak a logikai szekciók, beleértve a logika filozófiáját tárgyaló csoportot. Külön szekciók voltak fönntartva a társadalomfilozófiai, politikai és jogfilozófiai témáknak, közülük egy a társadalomtudományok társadalmi státusával összefüggő kérdéseket boncolgatta. Sajátos színfoltot jelentett "A férfi és nő a filozófiában" című szekcióülés, s nem hiányzott a kongresszus "étlapjáról" néhány aktuálpolitikai téma sem: köztük az egyik legjelentősebb a szépen hangzó "Nuclear omnicide" nevet viselte.

A szekciók mellett komoly érdeklődést keltettek a viszonylag nagy számmal megrendezett "kerekasztalok". Ennek a formának abban állt az előnye a szekciókhoz képest, hogy míg ott egy előadó nézeteit ismerhette meg a közönség és alkalomadtán vele vitatkozhatott, a "kerekasztalnál" több előadó ismertette egymástól természetesen eltérő nézeteit (a kongresszus szervezői gondosan ügyeltek rá, hogy ne azonos vagy hasonló nézetűeket hozzanak össze). A "kerekasztal" annyiban persze nem volt kerek, hogy kizárta volna kívülálló részvételét: a fölkért előadók egymás mellett ülve ismertették té-

ziseiket, amelyhez bárki hozzászólhatott a közönség köréből. A "kerekasztalok" témáinak zöme nemcsak a forma pluralizmusának következtében volt vonzó, hanem aktualitásánál és jelentőségénél fogva is. Minden kommentár nélkül felsoroljuk a legérdekesebbeket: "1968 — húsz évvel később", "A politikai filozófia problémái", "Szabadság és igazságosság", "Kant Örök Békéjének aktualizása és relevanciája", "A fundamentalizmus filozófiai megítélése". Ezenkívül a marxi emberfölfogás, a kínai filozófia emberkonceptiója, a kreativitás filozófiája, Husserl és Gabriel Marcel filozófiája szerepelt témaként a kerekasztal vitáin.

A plenáris üléseken, szekcióüléseken, kerekasztal-vitákon kívül még a poszter-formát is alkalmazta a kongresszus. Az utóbbi keretén belül az előre jelentkezetteknek lehetősége volt néhány tézist kiírni, s ezek fölött folyt a vita. Végül, de nem utolsósorban a kongresszus lehetőséget biztosított egy-két kiemelkedő személyiségnek külön előadásra. A szimpózium talán legjelentősebb eseménye Sir Karl Popper előadása volt: a 80. életévét jóval túlhaladó tudós fiatalosan, korát meghazudtolva, rendkívül logikus és szellemes beszámolót tartott, amely formailag az "A World of Propensity: Two New Views of Causality" címet viselte, de voltaképpen a neopozitivizmus történetéről szólt. Különösen az indulást ecsetelte rendkívül élénken, az irányzat nagyközönség előtt nem ismert belügyeiről is szólva Popper, s méltán aratta a kongresszus legnagyobb sikerét. Sajnos a másik beígért külön-előadás, az Ayeré, betegség miatt elmaradt — talán meglepőnek tűnik, de Ayer a programban a terrorizmus filozófiai problémáival foglalkozó szekcióülés elnökeként is szerepelt volna.

A kongresszuson — érthetően — nagy érdeklődés kísérte a szovjet filozófusok szereplését. Különösen arra voltak kíváncsiak, hogy a "peresztrojka" 4. évében mennyire érvényesül az új szellemiség, beleértve a glasznosztjot is, a szovjet filozófiában. Meg kell mondani őszintén, hogy azokat, akik itt gyökeres vagy legalábbis jelentős változásokat reméltek, csalódás érte. Az előadások túlnyomó többségét — már amelyeket módunkban volt meghallgatni — az jellemezte, hogy készítőik a peresztrojka jelentőségével, fontosságának kidomborításával indítottak, ezután egy "hagyományos" szöveg következett, esetleg enyhe formai változtatásokkal, s befejezésként újabb hommage a peresztrojkáknak. Ezekből a produktumokból világosan látszott, hogy készítőik egyelőre nem tudtak vagy nem akartak változtatni a régi mondanivalón és stíluson. Ezek a beszámolók az "add meg a császárnak, ami a császáré és az istennek, ami az istené" elv jegyében készültek: a jelenlegi vezetésnek a bevezetés és a befejezés szólt, a konzervatív szellemiségnek vagy épp az eset-

leges kurzusváltásnak pedig a tartalom. Mindezen azért sem lehetett csodálkozni, mert a szovjet delegáció túlnyomó többségben ugyanazokból kerül ki, akik eddig is képviselték országukat. Lényegesen eltért viszont az átlag szovjet filozófiai előadásoktól I. Frolov beszámolója, amely a záróülésen hangzott el, s amelyben kísérletet tett az új szellemű filozófiai-politikai követelmények tartalmi meghatározására.

A magyar képviselők létszáma, a főttebb ismertetett okok következtében, igen szerény volt, s több szempontból is hézagos. Különböző okok miatt egyetlen akadémikusunk sem szerepelt a kongresszuson, s lényegében távol maradtak (kényszerből) a fiatalok is. A magyar delegációnak egy kivétellel valamennyi tagja (Gedő András, G. Havas Katalin, Hronszky Imre, Kelemen János, Lendvai L. Ferenc, Sziklai László, Zoltai Dénes, valamint e sorok írója) előadást tartott saját témaköréből, s helytállt a vitában. Kedvező visszhangot váltott ki, hogy — a lengyel és jugoszláv filozófusokhoz hasonlóan — a magyarok is új szellemiséget képviseltek, s nemegyszer vitáztak különböző dogmatikus nézetekkel.

A kongresszus eseményei közé tartozott a Filozófiai Társaságok Nemzetközi Szervezetének tisztújítása. A közgyűlésen minden tagország képviseltette magát, létszámával arányos szavazati lehetőséget kapva. A közgyűlés, hosszas vita után, ismét Evandro Agazzi-t választotta a Szervezet vezetőjének. Az elnökségben jelentősebb személyi változások következtek be. A Magyar Filozófiai Társaság — adminisztratív okokból — sajnos késve küldte el jelöltjének nevét (Zoltai Dénes), s így személyét nem szerepeltették a jelöltek között. Magyarország mégsem maradt képviselet nélkül, mert az NDK-beli filozófusok javaslatára jelölték és meg is választották G. Havas Katalint.

A kongresszus lehetőséget adott arra is, hogy az egyes filozófiai társaságok is megrendezzék közgyűléseiket. A magyar olvasóközönség számára talán meglepően hangzik, hogy több mint 30 filozófiai társaság tartott ilyen jellegű összejevetelt (nem egy közülük két alkalomra is meghívta tagjait). Ezek a társaságok vagy nagy filozófiai személyiségek nevét viselik, mint a Hegel-, Kierkegaard-, Sartre-, Peirce-Társaság; vagy a filozófia meghatározott ágai szerint tömörülnek. Külön csoportot képviselnek az egyes vallásfilozófiai társaságok az újkonfucianizmustól a katolikus filozófiáig, illetve a regionális szervezetek, mint az az Afro-ázsiai Filozófiai Társaság, vagy az Indiai Filozófiai Kongresszus. A Várnai Iskola is megtartotta a maga összejevetelét.

AZ EMBER MINT A FILOZÓFIA TÁRGYA*

Paul Ricoeur

Mindazon kérdések közül, amelyek Filozófiai Világkongresszusunk első plenáris ülésének kijelölt témájához kötődően föltehető, én a következőt javaslom: melyik az a beszédmód, amellyel a filozófusok szólhatnak az emberről, s amelyet nem a tudósok föladata megformálni.

A filozófiának ez a beszédmódok-általi meghatározási módja nem csupán azt a "linguistic turn"-t tükrözi, amelyet a kortárs filozófiák többsége végrehajtott; kifejezi azt az affinitást is, amelyet a filozófia saját tárgya iránt mutat, amennyiben az ember ember voltának legkevésbé vitatható vonása szövegekké rendezett nyelvhasználata. De ez a közvetítés — amelyet a szövegnek mint olyannak a reflexivitása teremt meg a filozófia és annak témája között, amikor ez a tárgy az emberi lény — nem jöhet létre egyenesen, közvetlenül és intuitív módon ebből a magától adódó reflexivitásból. Akárcsak Kant, én is úgy vélem, hogy a "mi az ember?" kérdése távolról sem jelenti a filozófia első föltehető kérdését, hanem csak egy sor megelőző kérdés után következik; ilyenek után, mint: mit lehet tudnom, mit kell tennem, mit szabad remélnem? ezzel korántsem azt akarom mondani, hogy kizárólag e három kanti kérdés vezethetné be a döntő negyediket: mi az ember? Azt hangsúlyozom csupán, hogy az e kérdésre adott válasznak, ha nem akar a trivialitás szintjén maradni, az előkészítő fokozatok egész sorából következő végeredményként kell adódnia. Az út, amelyet most önökkel együtt szeretnék bejárni, kétségkívül nem megfelelője a híres kanti formula által fölvázoltnak. Mindazonáltal, legalábbis egy meghatározó vonásában, abból származik, tudniillik a tekintetben, hogy az imént föl idézett mindhárom kérdés magában foglalja az én személyes névmást. A magam részéről az én szó jelentésének közvetett és fokról fokra haladó fölépítését kísérem meg, s eközben egyidejűleg veszem igénybe az analitikus filozófia és a hermeneutikus fenomenológia eszköztá-

*A XVIII. Filozófiai Világkongresszuson (Brighton 1988) tartott előadás szövege.

rát, hogy csupán azokat a filozófiai szakterületeket idézzem, amelyekben a leginkább otthonos vagyok.

Utunk egymást követő szakaszai ama lénynek elvontabb jellemzésétől a konkrétabb jellemzéséig vezetnek majd, amelyről azt állítjuk, hogy a dolgokkal és az állatokkal szembeállítva létezik. A konvenciónak megfelelően személyeknek nevezzük — a lehető legsemlegesebb értelemben — az effajta lényeket, s azt kutatjuk, milyen, lépésről lépésre adódó meghatározásokon keresztül érdemli ki a személy az önmagaság (soi) elnevezést. A személytől — önmagáig: ez lehetne hozzászólásom címe. Szükségtelen hangsúlyoznom, hogy okfejtésem rendje nem kíván történeti lenni, csak az egyik szövegszintről a másikra való továbbjutást szabályozza.

I. NYELVÉSZETI SZINT

Az első stádium a nyelvészeti elemzésé, a nyelvészet szó filozófiai értelmében. Ez az elemzés nyelvhasználatunk egyetemes — vagy legegyetemesebb — vonásaira irányul, amikor jelentéssel bíró módon beszélünk az emberről mint személyről és mint önmagáról. Ennek érdekében előbb a fregei értelemben vett szemantikára, majd a morris-i értelemben vett pragmatikára támaszkodom.

1. Szemantikai síkon a személy még nem jellemezhető önmagaként, amennyiben, a fregei értelmezés szerint, a szemantikának csupán az extenzionális logika szabályai alapján fölépített mondatokkal van dolga, s a beszélő attitűdjei illetve tágabb értelemben a beszédhelyzet nem tartoznak vizsgálati körébe. Mindazonáltal, az itt bejárt út korlátozottsága ellenére, az, amit az emberről mint személyről mondhatunk el, nem hagyható figyelmen kívül. Hogyan lehetséges ez?

Itt a nyelvhasználat két egyetemes sajátosságát kell figyelembe vennünk. Egyrészt a nyelvhasználat szerkezetéhez hozzátartozik, hogy képes individuumok megjelölésére, olyan specifikus egyediesítő operátorok révén, mint pl. a meghatározott leírások, tulajdonnevek és mutatószók, ideértve a mutató névmásokat, személyes névmásokat és az igeidőket is. Természetesen a fenti operátorokkal jelölt individuumok nem mind személyek. A személyek az individuumok egy bizonyos fajtáját jelentik. De minket éppen a személyek egyedisége érdekel különösen, s ebben az értelemben ezeknek az operátoroknak sajátos kapcsolatuk van a személynek mint önmagának, azaz mint önegyediesítőnek a státusával. Ezeknek az operátoroknak az egyediesítő szerepe mindenesetre lehetővé teszi, hogy egy személyt, és egy bizonyosat jelöljünk meg, s megkü-

lönböztessük az összes többitől. Ez része annak a jelenségnek, amit identifikációnak nevezünk. Egy személynek individuumként való azonosítása az emberről alkotott filozófiai szövegek legelemibb és egyben legelvontabb lépése.

A nyelvhasználatnak ehhez az első sajátosságához járul még egy specifikusabb kényszer, amely ugyancsak a szemantika szintjéhez tartozik, s mely utóbbit itt referenciális implikációinak szempontjából vizsgálunk. E kényszer alapján — melynek Peter Strawson klasszikus művét, az Individuals-t szentelte — lehetetlen egy adott egyedi létezőt azonosítanunk, ha nem soroljuk be vagy a testek, vagy a személyek közé. Nem tárgyalom itt azokat az érveket, melyek arra kényszerítenek, hogy először is azt mondjuk: a testek és a személyek az "egyediség azon alapesetei", melyekre mindig is hivatkoznunk kell, amikor — mint ahogy most tesszük — a világ összetevőinek kérdéséről beszélünk; másodsor pedig, hogy kizárólag ez a két osztály foglalja magába az egyediség legitim alapeseteit. Elemzésünk további részében elfogadottnak veszem ezeket az érveket, s inkább arra a három kényszerre helyezem a hangsúlyt, melyek a személynek mint az egyediség alapesetének státusához kötődnek: először, a személyeknek testeknek kell lenniük, hogy ezenfelül személyek lehessenek; másodsor, a pszichikai predikátumok, melyek a személyeket megkülönböztetik a testektől, ugyanannak az entitásnak tulajdonítandók, mint a személyekre és testekre egyaránt alkalmazható, más szóval fizikai predikátumok; harmadsor, a pszichikai predikátumok természetük szerint megőrzik ugyanazt a jelentést, ha önmagunkra alkalmazzuk őket, mint ha valaki másra, azaz — ha Strawson kifejezéseit használjuk —, akár self-ascribable, akár other-ascribable szerepkörűek.

Mint látható, a személy ezen a beszédszinten még nem önmaga, amennyiben még nem kezeljük olyan entitásként, mely képes megjelölni magát; itt még csak egyike azoknak a dolgoknak, amelyek beszédünk tárgyai, vagyis olyan entitás, amelyre referálunk. Mindazonáltal a nyelvhasználat ezen eredményét nem szabad alábecsülni, abban az értelemben, hogy a személyekre mint az egyediség alapeseteire referálva, a nyelvtani harmadik személy — az ő — elemi logikai státusát jelöljük ki, még akkor is, ha ez a harmadik személy csupán a pragmatika síkján lesz több pusztán nyelvtani személynél — ti. épenséggel önmaga. Azt, hogy a harmadik személy teljes joggal tartozik hozzá a személyről való beszédünkhöz, megerősíti az a hely is, amelyet az irodalom a főhősök számára kijelöl az általunk ismert elbeszélések többségében, elsősorban az Er-Erzählungokban, hogy a német narratológiában ismeretes kategóriát alkalmazzunk. Azt tehát, hogy egy az emberről szóló filozófiai beszéd-

mód nem szorítható be az extenzionális logika által adott azonosító referencia keretei közé, a személynek mindhárom olyan vonása megmutatja, mely azokkal a logikai kényszerekkel kapcsolatos, melyek a személyeknek az egyediség alapeseteként való meghatározásával együtt járnak. Először is: minthogy a személy a teste is, nem csupán egy test a többi között, hanem az én testem, a saját testem; a birtoklás, amit az én/enyém névmás fejez ki, úgy látszik, olyan alanyt föltételez, aki képes úgy megjelölni önmagát, mint olyasvalakit, akihez ez a test tartozik. Másodsorban: a fizikai és pszichikai predikátumoknak egyazon entitáshoz — tudniillik a személyhez — való együttes hozzákapsolásával, úgy látszik, áthágjuk a hozzákapsolás szabályait — a hozzákapsolást a predikátum logikai szubjektumról való kimondásának logikai értelmében véve. A hozzákapsolás e különös formája megérdemli a "tulajdonítás" elnevezést, ha figyelembe vesszük a birtokláshoz való viszonyát, éppúgy, mint rokonságát a morális beszámítással, amiről a későbbiekben beszélünk majd. Harmadsorban pedig, az a fajta önazonosság, melyet a pszichikai predikátumok megőriznek, akár önmagunknak, akár másnak "tulajdonítjuk" őket, már az önmaga és a másik közötti különbségtételre utal. Márpedig ez a fajta megkülönböztetés nem jöhet létre a logikai szemantika keretei között.

2. Az emberről való filozófiai beszéd második stádiuma a szemantikából a pragmatikába való átlépés eredménye, ahol olyan szituációba kerülünk, amelyben a mondat jelentése már függ a beszédhelyzettől. Ez az a stádium, ahol a beszéd folyamatban szereplő én és te először tematizálhatók. E pont úgy mutatható be legjobban, ha a beszédaktusok (speech-acts) teóriájának keretei közé helyezkedünk, s a lokúciós és az illokúciós aktus közötti különbségtételre támaszkodunk. Az olyan megnyilatkozások, mint kijelenteni, ígérni, figyelmeztetni stb. illokúciós erejét könnyen érzékeltethetjük az olyan intenzionális előtagok révén, melyek az én terminust tartalmazzák, s az illokúciós erőt a nyelvi kifejezés szintjére emelik. A beszédaktusok tehát a következő módon írhatók át: "kijelentem", "megígérem", "figyelmeztetek". A személy mint önmaga jellemzésében való előrehaladás nyilvánvaló: míg a szemantika szintjén a személy csak egyike volt azoknak a dolgoknak, amelyek beszédünk tárgyait adták, a pragmatika szintjén a személyt közvetlenül önmagaként jelöljük meg, amennyiben az intenzionális előtagban a beszélő és a hallgató egyaránt úgy jelenik meg, mint önmagukat megjelölők. De ebben az ön-megjelölő folyamatban nem csupán az én és a te kerülnek előtérbe. A beszélt nyelv szerkezeti sajátossága, hogy a harmadik személyt — akiről beszélünk — szintén fölruházhatjuk ezzel a képességgel, mellyel önmagát beszélőként jelöli meg és a hallgatót is megjelöli. Ennek az átvitelnek

mindennapos művelete az idézet: az "ő úgy gondolja" mondat ezt jelenti: ez és ez a személy azt mondja magában: "én azt gondolom" — idézőjelben. Egy történet elbeszélésekor sűrűn alkalmazzák a főhősök ön-megjelölő aktusának e jelzéseit. A színdarabokban, a színpadi helyzet révén, elhagyható az idézőjel, s közvetlenül tárul eléink a színészek által megtestesített szereplők dialógusa. Szigorúan véve, a szó nyelvtani értelmében vett harmadik személy csak azon átvitel révén válik teljes értelemben személlyé, amellyel a beszédünkben említett személyre átruházzuk annak az ön-megjelölését, aki a beszédben ént mond. Ennek az átvitelnek köszönhetően az én—te pragmatikája összekötődik az ő szemantikájával.

A pragmatikának ez a figyelemre méltó eredménye sem akadályozhatja meg, hogy az ön-megjelölés aktusa paradoxonokkal ne legyen terhes — az elsőt, amely az én kifejezés kétértelműségéből ered, könnyű föloldani. A személyes névmások paradigmájának tagjaként az én terminus üres, kitöltetlen szó, alkalmas bárki megjelölésére, aki csak az én szót használva önmagát jelöli meg; ám mihielyt valaki ténylegesen alkalmazza, az én szó egy és csakis egy személyt jelöl, éppen azt, aki alkalmazta. Az első esetben az én egyfajta "shifter" — kapcsoló —, melynek működése révén bizonyos számú virtuális beszélő léphet egymás helyébe; a második esetben az én egy kizárólagos, fölcserélhetetlen perspektívát jelöl a világ szemléletében.¹ A második, nehezebben kezelhető paradoxon rögtön érezhetővé válik, mihielyt megkísérlünk episztemológiai státust kijelölni a már alkalmazott énnek, azaz akkor, amikor az én azt a perspektívát jelöli, mely a világ szemléletében fölcserélhetetlenül az enyém. Amennyiben egy tényleges kijelentés ego-ja nem tartozik ezen ego egyetlen kijelentésének tartalmához sem, akkor hát Wittgensteinnal egyetértve azt kell mondanunk, hogy az ego mint egyedi perspektíva-központ a világ határa, s nem azonos az említett tartalmak egyikével sem. Más szavakkal kifejezve ezt a paradoxont: a kijelentés mint aktus (cselekvés) eseménynek minősíthető, amely ugyanolyan alapon jön létre a világban, mint az a tény, hogy járok vagy eszem; míg viszont a beszélő én — a kijelentés kimonódója — nem esemény: nem mondhatjuk róla, hogy bekövetkeznék. Ezt a paradoxont korántsem a filozófiai elemzés fondorlatossága teremti. A köznapi nyelvben is megtaláljuk a mását, abban, ahogyan X. Y. úrként vagy asszony-

¹Husserl az én kifejezést a szükségképpen okkasionális jelentéshordozók közé sorolja; elemzése nem áll távol az "én-központú egyediségek" russelli teóriájától. Ez a kétértelműség kikezérülhető, ha, Peirce-t követve, különbséget teszünk én-típus és én-példány (token) között. Azonban ehhez rögtön hozzá kell tennünk, hogy a típusnak kötelező erővel kell megjelölnie valakit, méghozzá kizárólagos módon. Ez a disztributív szerepkör kapcsolja össze az ént mint típust az én mint példánnyal. E szerkezet egyedi a maga nemében.

ként mutatkozunk be egy idegennek. Ezt nevezik az angolban "önazonosítás-nak". Márpedig ez az azonosítás — melyet itt önmagunk azonosításaként értelmezünk — azon nyugszik, hogy a fölcserélhetetlen egohoz egy olyan nevet kötünk, amelyet a lehetséges tulajdonnevek nyílt jegyzékéből emeltünk ki, egy adott kultúra szabályainak és konvencióinak megfelelően. Wittgenstein Tractatus-béli apóriája új formában jelenik meg a Kék könyvben olvashatóan. Hogyan kössük az ént, a világ határát egy tulajdonnévhez, mely egy valóságos, a világhoz tartozó individuumot jelöl? Hogyan mondhatom így: "én, Paul Ricoeur"? Ennek az apóriának a megoldására olyan különleges eljárásokat kell bevezetnünk, amelyek képesek az összekapcsolást biztosítani a világ határát jelentő én és a világon-belüli entitás között. E tekintetben az a mód lehet a keresett átfedés modellja, ahogyan a naptár eszközével összekapcsoljuk az eleven jelen abszolút mostját a fizikai idő egy tetszőleges pillanatával; azaz datáljuk, kijelölve számára egy helyet az összes lehetséges dátumok rendszerében. A keresett kapcsolóelemet a naptár intézménye jelenti. Ugyanilyen módon kötjük össze a saját testünk helyzete által meghatározott abszolút itt helyet egy a geometriai térben található hellyel; az ilyen helymeghatározást térkép szerkesztésével hajtjuk végre, s ennek a térképnek a szerepe hasonló a naptáréhoz. A most és itt mutatószavakhoz kötődő idő- és helymeghatározás mintájára kötjük hát össze az abszolút ént (és világra-nyíló fölcserélhetetlen perspektíváját) az azonosító referencia által kijelölt személlyel; ez az eljárás — ami megfelel a naptár segítségével való datálásnak illetve a térkép segítségével való helymeghatározásnak — a megnevezés eljárása; ennek alapját meghatározott számú társadalmi konvenció jelenti, melyek az énnak a családi és személynevek társadalmi térképére való "beírásával" egyenértékűek. Egy önmagára referáló egot ezen "beírások" értelmében, a világban most létező személyek egyikével azonosnak fogadnak el. Az ön-azonosítás, amiről főntebb szoltunk, nem egyéb, mint ez a korreláció egy ön-megjelölés és egy referenciális azonosítás között.

Utunk első részének végén fölvetődik egy olyan kérdés, amely az analitikus filozófia és a fenomenológia kapcsolatára vonatkozik. Értelmezhetjük e a datálás, helymeghatározás és megnevezés e három eljárást anélkül, hogy áthágnánk a nyelvészeti elemzés határait? Nem kényszerülünk-e rá, hogy vizsgálódásainkat arra a fajta lényre irányítsuk, aki lehetővé teszi az objektív személyként és magát megjelölni képes önmagaként való kettős azonosítást? Maga az egyedi perspektíva fogalma is kikerülhetetlen ontológiai konnotációkat hordoz. Mi másból adódik az egyedi perspektíva, ha nem a saját testem helyzetéből? Márpedig a testiség, vagyis az a tény, hogy én vagyok ez a

test, azaz valami a világban, nem elkülönült fenomén. Egy szélesebb körű ontológiai struktúra alárendeltje, tudniillik azé, hogy ahhoz tartozom, amit Husserl Lebensweltnek, Heidegger pedig In-der-Welt-seinnek nevezett. Márpedig arról, mit is jelent ezen a testi módon a világhoz tartozni, van bizonyos előzetes megértésünk. Ez az előzetes megértés ott működik már azokban a paradoxonokban, amelyek fölvetődnek, amikor a személynek nevezett különleges entitásnak predikátumokat tulajdonítunk. Amit ebben az előzetes megértésben megértünk, nem más, mint az az ősi tény, hogy a testem, mint az összes testek egyike, egyszerű része a világról szerzett tapasztalatnak, s hogy a test, mint az én tulajdonom, részesedik az egonak mint olyan vonatkoztatási pontnak státusából, mely egyben a világ határa.

Nézetem szerint a nyelvészeti elemzésnek és a fenomenológiának ezt a konvergenciáját kölcsönös implikációként kell fölfogni: a testiség ontológiája inkonzisztens törekvés maradna, ha nem illeszkednék valamilyen szemantikába és pragmatikába, s ha testem kettős köteléke, mely a jelenségvilághoz és az én világához fűzi, nem tükröződne a nyelvhasználat azon eljárásaiban, amelyek összekötik a személyt mint azt a valamit, amiről beszélünk és azt az önálló ént, aki a beszédaktusok reflexív sajátosságaiba beleértődik.

II. PRAXIKUS SZINT

Hozzászólásom második részében oly módon kívánom konkretizálni a személy mint önmaga jellemzését, hogy a beszélő szubjektum fogalmát összekapcsolom a cselekvő és elszenvető szubjektumával. Ez a jellemzés még a szemantika és a pragmatika metszéspontjában helyezkedik el, amennyiben az emberi cselekvésnek, mint szabályoknak alávetett viselkedésnek, fontos vonása, hogy a nyelv és közelebbről a beszédaktusok nagyobb része által irányítottan megy végbe: az emberi cselekvés beszélt cselekvés. Egyrészt úgy beszélünk a cselekvésekről, mint a világban bekövetkező eseményekről: ebben az értelemben a cselekvésemélet a szemantika egyik területe — és valóban beszélünk a cselekvés szemantikájáról. Másrészt azonban önmagunkat úgy jelöljük meg mint saját cselekvéseink végrehajtóit; ekkor tehát a cselekvésemélet a pragmatika egyik területeként jelenik meg. De a cselekvés tárgyköre oly sajátosságos, hogy a cselekvésemélet napjainkra önálló tudományterületté vált.

Tegyük most próbára a cselekvésemélet ezen autonómiáját, előbb a szemantika, majd pedig a pragmatika határán mozogva.

A logikai szemantika szerint a cselekvések egyedi fajtájú események. Valóban, egy esemény annyiban nevezhető cselekvésnek, amennyiben vagy szándé-

koltan hajtották végre, vagy azzal a szándékkal, hogy valami mást tesznek meg, vagy pedig egy előzetes szándék megvalósításának igényével, ahol azonban ez a megvalósítás elodázódhat, fölfüggesztődhet, sőt egészen el is maradhat. Ebben az utolsó esetben a szóban forgó szándékot megilleti a "puszta" szándék elnevezés, minthogy olyan általam megteendő cselekvésre irányul, amelynek végrehajtása merőben esetleges, belső vagy külső körülmények függvénye.

A szó háromféle értelmezésében szándékosként (szándékolt, valaminek a szándékával, pusztá szándék) jellemzett cselekvés számos, a szemantika határán adódó kérdést vet föl. A fő vita annak a kérdésnek a tisztázására irányult, hogy vajon a szándékokat indítékokként (raison de...) kell-e értelmeznünk, és ha igen, vajon visszavezethetetleneknek kell-e tartanunk őket a szó hume-i értelmében vett okokra (cause), vagy pedig a szándékokat, még ha indítékokként írjuk is le őket, az okok terminusaiban kell-e magyaráznunk. A nehézség a következő: ha a vágyakat és a hiedelmeket a propozicionális attitűdök közé soroljuk, azért, hogy eleget tegyünk az extenzionális logika igényeinek, akkor logikai szakadék keletkezik a cselekvésről szóló kijelentéseink szemantikája és a között a mindennapi tapasztalat között, mely szerint képesek vagyunk tenni valamit és képesek vagyunk ezt a valamit tényleg megtenni, azaz eseményeket létrehozni. A nehézség mindaddig elleplezhető, amíg a szándékot egy már végrehajtott cselekvés vonásaként, tehát a főntebb határozói formában említett módon értelmezzük: szándékoltan tett dologként. Ekkor a szándékot a cselekvés mint a világban bekövetkező esemény egyfajta módosulásának tarthatjuk. A nehézség nyilvánvalóbbá válik, mihamarabb arról a szándékról beszélünk, amellyel valamit teszünk. Egyenesen kezelhetetlen lesz azonban, amikor a még be nem teljesült vagy végleg beteljesületlen, azaz a "puszta" szándékokat tekintjük. A szándékot ilyenkor úgy kell értelmeznünk, mint a szándékoltás (intencionalitás) nemének — az előrevetítés és az önmagáság kivetítése paradigmájának — egy fajtáját. Az időbeliség és a személyhez-kötöttség e két vonása megint csak a logikai szemantika és a fenomenológia egymásra-támaszkodását követeli meg. Az átfedésből származó "vegyes" tudományterületen belül a fenomenológia szolgáltatathatná az intencionalitás általános kategóriáját, mindkét oldal — a noézis és noéma — értelmében; a szemantika föladata pedig az lenne, hogy a cselekvést kifejező mondatok logikai elemzésével az intencionalitás noematikus oldalát fejtsse ki.

A fenomenológia és az analitikus filozófia hasonló társulása jön létre a pragmatika határterületén. A viták fókuszában itt már nem az a viszony áll, mely a motívumot mint indítékot és az okot mint a világban létrejövő ese-

ményt fűzi össze, hanem maga az a viszony, amely a cselekvés és végrehajtója között áll fönn. Tehát már nem a cselekvés mivolta és miértje közötti kapcsolat, mint a szemantika síkján, hanem a cselekvő kiléte illetve a cselekvés mivolta és miértje közötti. A cselekvő kilétének kérdése új módon veti föl annak problémáját, ahogyan az ítélet alanyaként tekintett személynek pszichikai és fizikai predikátumokat tulajdonítunk. A kérdés nem kevésbé zavarba ejtő az analitikus filozófia, mint a fenomenológia számára. Kétségtelen tény, hogy a cselekvésfilozófia terén a cselekvés mivolta és miértje közötti viszony megvilágítására fordított gond elhomályosította, ha ugyan nem érvénytelenítette a ki.ill. a mi és miért közötti viszonyt. Ez a nehézség különösen szembetűnő a cselekvés problémájának davidsoni értelmezésében: az indítékok azonosítása az okokkal a cselekvéseknek eseményfajttá váló durva leegyszerűsítésére vezet. Az események mint kívülről jövő dolgok kategóriája semmiféle affinitást nem mutat az önmagaság kategóriájával; inkább hajlamos annak kizárására. De ez a kizárás elárulja a cselekvés egy sajátos vonását, tudniillik azt, hogy a szándék jelentésének egyik összetevője az, hogy a cselekvést tőlünk mint végrehajtótól teszi függővé. A köznapi nyelvhasználat megerősíti ezt a tételt: a végrehajtó cselekvőképessége rendesen olyan metaforákkal fejeződik ki, mint: atyaság, uralom, birtoklás (ez utóbbi a birtokos névmások nyelvtanába épül be). Ezek a nyelvészeti tények az önmagaságról szóló filozófiai beszédmód újabb tagolását igénylik. Husserl ezt a kérdést az egológia szakkifejezéseivel fogalmazta meg, amikor az egót a belőle származó különféle és összetett cselekvések "azonos pólusának", vagy megannyi fénysugár fényforrásának nevezte. De az Ichpol és az Ichstrahle is másfajta metaforrás csupán. Hogyan önthetjük fogalmi formába ezt az intuitív megfogalmazást? Ezen a ponton újabb apóriák állnak elénk: hogyan vessünk számot a pszichikai predikátumok kettős státusával, mely szerint egyrészt megőrzi ugyanazt az értelmet, akár önmagunkra, akár valaki másra vonatkoznak (tehát a tényleges tulajdonítás iránt közömbös, lebegő entitásokként viselkednek), másrészt ténylegesen olyasvalakinek tulajdonítódnak, aki birtokolja őket? Egy másik apória: milyen fajta kapcsolat van a tulajdonítás és a morális beszámítás között? Tulajdoníthatunk-e valakinek bizonyos cselekvéseket ugyanúgy, ahogyan a bíró dönti el valamiről, hogy az valakinek a törvényes tulajdona? A jogi és a morális beszámításnak pedig nem előfeltétele-e az abba vetett bizalom, hogy a cselekvő képes megtenni azt, amit tesz, és az a bizonyosság, hogy tetteinek szerzője ő maga? S ez a bizalom és ez a bizonyosság — amennyiben fogalmi síkon jelenik meg — nem utal-e a tiszta észkanti dialektikájának harmadik kozmológiai antinómiájára, mely szembeállítja

azt a tézist, miszerint képesek vagyunk megkezdni valamit a világ folyamatában, azzal az antitézissel, mely az okok nyitott sorában végtelen regresszust követel. Ami pedig az olyan "vegyes" modellt illeti, amilyen Von Wrighté az Explanation and Understanding-ban, az ilyenek joggal folyamodnak a praktikus szillogizmusok és rendszerláncolatok szoros kapcsolatához, hogy ily módon igazolják az iniciatíva ismerős fogalmát, azaz a gondolkozással fölruházott cselekvők szándékos beavatkozását a világ eseményeinek sorába. De ez a fajta összekapcsolás még a teleológiai és kauzális szegmentumok között is, úgy látszik, megintcsak másfajta beszédmódra utalna, mint amilyen az analitikus filozófiáé. Merleau-Ponty nyomdokain járva az "én képes vagyok" fenomenológiája látszana megfelelőnek, ha jelentést akarunk adni a cselekvő világhoz tartozásának, ahol is a világot úgy fogjuk föl, mint utakat és akadályokat magában foglaló gyakorlati mezőt. Vagy talán ami saját, a világhoz mint gyakorlati mezőhöz való tartozásunk előzetes megértése nem előzi-e meg a megkülönböztetést a cselekvés mint esemény szemantikája és a cselekvő mint magát-megjelölő önmagasság pragmatikája között? Ami az "én képes vagyok" fenomenológiáját megintcsak alapvetőbbé teszi a nyelvészeti elemzésnél — legyen az bár szemantikus vagy pragmatikus —, az szoros affinitása a saját test ontológiájával, azaz egy olyan testével, amely az én testem is, és amely e kettős köteléknek köszönhetően megteremti a kapcsolatot egy cselekvőképesség — a miénk — és a világban bekövetkező események rendszere között. S megintcsak készséggel elfogadom, hogy az "én képes vagyok" fenomenológiája, valamint a saját test és a világ mint gyakorlati mező ontológiája nem fejthetők ki diszkurzívan a cselekvésekre és a cselekvőkre irányuló beszédünk szemantikájának és pragmatikájának segítségével; még ha olyan apóriák árán is, melyek zavarba ejtették Kantot, Schopenhauert, Wittgensteint és Merleau-Ponty-t.

III. ETIKAI SZINT

Előadásom harmadik és egyben utolsó részében azt szeretném megmutatni, hogyan kapcsolódhat a "beszámítás" morális dimenziója a személynek mint önmagának korábbi jellemzéséhez. A morális beszámítás egyfajta ítéletet jelent, melynek értelmében a személy felelősséggel tartozik cselekedeteinek közvetlen következményeikért, s emiatt dicséret vagy kárhoztatás juthat neki osztályrészül.² Ez az ítélet a cselekvőnek mint cselekedetei birtokosának és

²Beszámítás és felelősség itt rokon értelmű kifejezések, azzal a különbséggel, hogy a beszámítás valakinek a cselekedeteire vonatkozik, felelősnek viszont a személyt mondjuk cselekedeteiért és azok következményeikért.

végrehajtójának előbbi leírásán nyugszik, illetve ezen túlmenően a személynek mint az egyediség alapesetének és mint önmagának az azonosításán, mely bennefoglaltatik a beszélő szubjektum ön-megjelölésében. Ebben az értelemben a morális beszámítás és a felelősség fogalma előfeltételezi az önmagaság nyelvészeti és gyakorlati oldalait. De ezek a fogalmak újabb összetevőket hoznak működésbe. Az összetevők közül egyesek a cselekvés korábbi kategóriájának egyszerű kiterjesztései, mások különleges eljárást igényelnek. A cselekvés korábbi kategóriájának kiterjesztéseként három olyan vonás bevezetését javaslom, melyek legalábbis rejtetten etikai horderejűek. Először is azoknak az összetett cselekvéseknek a hierarchikus fölépítését kell megvizsgálunk, melyek méltán nevezhetők kialakult gyakorlatoknak (pratiques): technikai jártasságok, mesterségek, művészetek, játékok stb....Az egyszerű gesztusokkal összehasonlítva, a kialakult gyakorlatok cselekvések láncából állnak, melyekben, a befoglaló szerkezetnek köszönhetően, az összehangolás és főként az alárendelés viszonyai mutathatók ki. A kialakult gyakorlatok azután beilleszkednek az életsíkokba, kialakítva a szakmai és családi életet, szabadidőt, politikai és társadalmi tevékenységet. A kialakult gyakorlatok és az életsíkok e "logikai" szerkezeteit másodsorban ki kell még egészítenünk azzal a "történeti" jelleggel, mely a kialakult gyakorlatoknak és az életsíkoknak egy születéstől halálig lefolyó élet egységéhez való tartozásából adódik: az összetett cselekvések e második vonását nem csupán azért nevezhetjük történetinek, mert egy egyedi élet lefolyásának időbeli dimenziója van, hanem azért is, mert ezt az időbeliséget narratív formában a nyelvhasználatba is átvisszük; ilyen értelemben beszélhetünk egy élet narratív egységéről. A narrativitás így képezi a cselekvés egy immanens struktúráját. Amint azt Hannah Arendt megjegyzi, "a cselekvő kiléte" történetekben mondható ki, azaz beszélhető el. A történetírás értelmében vett történelmi elbeszélések és az irodalmi elbeszélések, melyekben egy emberi élet egy vagy több "élettörténettel" egyenlő, erre az immanens narrativitásra épülnek. A cselekvésnek egy harmadik vonását is ki kell emelnünk, melyet még mindig korábbi cselekvés-elemzésünk kiterjesztéseként foghatunk föl. A cselekvés teleologikus szerkezetéről van szó: az eszközök és célok közötti kapcsolat már e vonás irányába mutat; s még inkább a kialakult gyakorlatnak és az életsíkoknak a "jó élet" távlatára való vonatkoztatása -- ahogyan ezt az individuumok és a közösség kivetítik.

Azok az új fogalmi összetevők, amelyeket most működésbe kell léptetnünk, a cselekvésnek e logikai, történeti és teleológiai szerkezetéhez kapcsolódnak, ami lehetővé teszi, hogy a praxis kifejezéseivel beszéljünk az emberi

cselekvésről. Az első etikai összetevő folytatólagosan következik az összetett cselekvések teleologikus szerkezetéből. Ezért azok az erkölcsi doktrínák, melyek ezt a vonást hangsúlyozzák, megérdemlik, hogy őket magukat is teleologikusnak nevezzük. Mindazonáltal itt új faktort kell bevezetnünk: az értékét és az értékelését. Ahogyan a kialakult gyakorlatokat és ételsíkokat technikai, esztétikai, morális, politikai szabályok irányítják, ugyanúgy értékelhetők, azaz sorolhatók hierarchikus rendbe a cselekvések is annak mértékében, hogy milyen fokon tesznek eleget ezeknek a szabályoknak; mindaddig, amíg az értékelő eljárást irányító szabályok immanensek maradnak magában a gyakorlatban. McIntyre kifejezésével a kiválóság mércéinek (standards of excellence) is nevezhetjük őket, melyek megadják egy adott tevékenység sikerességi vagy sikertelenségi fokának mértékét. Ezek a kiválósági mércék határozzák meg egy gyakorlat immanens értékeit úgy, hogy az orvosi gyakorlatnak nevezhető gyakorlat azonnal "jó" orvosként jellemzi az orvost. A morálfilozófia feladata tehát az, hogy kidolgozza e kiválósági mércék implicit értékeinek explicit tipológiáját. Az erények etikája éppen ezt teszi. Ez a hely most nem alkalmas rá, hogy egy ilyesfajta értéktipológiát fölvezetljünk, s még kevésbé arra, hogy sebtében fölépítsünk egy értéketikát. Ennek a hozzájáruláshoz a keretében csak arra van lehetőségem, hogy rámutassak ezeknek az értékelő folyamatoknak a személy önmagává-alakulásához való esetleges hozzájárulására. Azt mondom tehát, hogy, éppen cselekedeteink értékelésével, figyelemre méltó módon járulunk hozzá önmagunk etikai terminusokban történő értelmezéséhez. Ahogyan azt Charles Taylor kiemeli Philosophical Papers című kötetében: az ember olyan állat, aki önmagát értelmezi. Ez az önértelmezés azonban nem egyszerű és nem is közvetlen; cselekvéseink etikai megítélésének kitérő útját járja. Önmagaság-fogalmunk gazdagodása, mely a cselekvésre alkalmazott ilyen közvetett értékelő folyamatok eredménye, jelentős. Az önmagaság — amit a cselekvő kiléte jelent — nemcsak a cselekvőnek mint birtokosnak és mint cselekedetei szerzőjének önmeghatározásából tevődik össze, hanem ezen túlmenően magában hordozza az önértelmezést, mindazok sikerének vagy bukásának függvényében, amit kialakult gyakorlatoknak és ételsíkoknak szoktunk nevezni. Azt javaslom, nevezzük önbecsülésnek ezt az önértelmezést, melyet cselekvéseink etikai értékelése közvetít. Az önbecsülés magában is értékelő folyamat, melyet közvetve magunkra is alkalmazunk, amennyiben önmagunk vagyunk.

A morális beszámítás második etikai összetevője egy olyan meggondolásra utal, amelyet teljesen kihagytunk eddigi elemzéseinkből. A cselekvésnek mint interakciónak konfliktusokból fölépülő szerkezetére gondolok. Hogy minden

cselekvés interakció, ez akár a cselekvésről mint gyakorlatról és mint praxisról adott eddigi elemzésünkből is levezethető volna. A valóban fontos tény azonban nem az, hogy a cselekvés szerkezete dialogikus, hanem az, hogy minden tranzakcióhoz valamilyen sajátos aszimmetria kötődik. Az itt kiemelésre méltó jelenség az a tény, hogy valaki, aki cselekszik, hatalmat gyakorol valaki más fölött: így az interakció nem egyszerűen az egyformán kezdeményezőképes cselekvőket ütközteti, hanem cselekvőket és elszenvedőket. Éppen a cselekvés mint interakció ezen aszimmetriája nyitja meg az utat a legfontosabb etikai megjegyzések előtt; a hatalommal együtt jár az erőszak lehetősége. Nem mintha a hatalom mint olyan implikálná az erőszakot. Csak azt mondom, hogy a valaki által valaki más fölött gyakorolt hatalom jelenti a legfőbb alkalmat arra, hogy azt a másikat eszközként használjuk. Ez pedig az erőszak, a gyilkolás, és még inkább a kínzások kezdete. Tételek ezért az, hogy az erőszak és az erőszak-szülte áldozattá-tétel folyamata készítenek az etika teleológiai dimenziójának egy deontologikus dimenzióval való kiegészítésére. Az előbbi egy erény-etika számára nyit teret, az utóbbi egy kötelesség-etika számára, mely kötelesség-etika összefoglalását a kanti imperativus második megfogalmazásában látom: "Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind saját személyedben, mind pedig mindenki másában mindig egyúttal célként is kezeld, sohase pusztá eszközként!" Kiemelem ezt a pontot: nem a vágy, hanem az erőszak készítenek arra, hogy az erkölcsiségnek kötelesség-jelleget adjunk, akár a "Ne ölj!" tilalom negatív formájában, akár a parancsolat pozitív alakjában: "Felebarátoddal bánj csakúgy, mint tenmagaddal!" Újra meg kell vallanom, hogy ez a hely nem alkalmas a kötelesség fogalmának teljes körű megalapozására: így ezt is elemzés nélkül hagyjuk, mint az értékelését vagy a fölbecsülését az erkölcsiség teleológiai szintjén, s mint ahogy elemzetlenül hagyjuk az erkölcs teleológiai és deontologikus megalapozása közötti bonyolult viszonyokat is. Ezzel szemben alkalmunk van azonban az önmagasság — az ipszeitás — újabb vonásának kifejtésére és értelmezésére, mely a morál deontologikus stádiumának felel meg. Ha az önbecsülés alkotta a cselekedetek etikai értékelésének szubjektív korrelátumát, akkor a tisztelet a morális kötelesség szubjektív korrelátuma. Míg azonban az önbecsülés csak rám, egyedül rám vonatkozik, a tisztelet, párhuzamosan az interakció konfliktusokban épülő szerkezetével, dialogikus szerkezetet mutat. Egészen odáig kellene elmennünk, hogy azt mondjuk: amikor önmagamát becsülöm, úgy becsülöm magamat mint egy másikat, mint valaki mást. A csakis bennem rejlő másik az, akit tisztetek. Az önbecsülésben a morális tudat tanúskodik a másság ezen interiorizációjáról. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a tisztelet nem sem-

misíti meg az önbecsülést, hanem magábafoglalja; ez az összetett viszony adhatná meg a kulcsot a "szeresd felebarátodat, mint tenmagadat" különös parancsolatának helytálló értelmezéséhez; ez a parancsolat, véleményem szerint, azt tartalmazza, hogy az önbecsülés és a tisztelet egymás függvényében értelmezendők.

E rövid út végén két zárómegjegyzést szeretnék tenni: először is, hogy vizsgálódásaink egymást követő szakaszai nem egymás után következően értelmezendők, hanem halmozódóan; az etikai dimenziók a gyakorlati dimenziókba kapcsolódnak, ugyanúgy, ahogy ez utóbbiak pedig a nyelvészeti dimenziókba. Képesnek kell lennünk a személy mint az egyediség alapesete, és az önmagaság mint a beszéd önmagát-megjelölő szubjektuma leírására, ha képesek akarunk lenni a cselekvéseket szándékosan megvalósított eseményekként, a cselekvőket pedig cselekedeteik birtokosaiként és szerzőiként jellemezni, s meg kell értenünk, mit is jelent a cselekvőképesség, ha a beszámítás morális ítélkezését kívánjuk alkalmazni a cselekvésekre és a személyt felelős önmagaként akarjuk értelmezni. Ez tehát az előfeltevések rendszerének azon belső láncolata, amely meghatározza szerintem az emberről szóló egyik lehetséges filozófiai beszédmód szerkezetét.

Másodszor: a filozófia és nem a tudomány föladata, hogy kidolgozza az előfeltevések e rendszerét; amennyiben ez a rendszer az emberre vonatkozó bármilyen empirikus tudomány lehetőségföltételeire vonatkozik, nem pedig az e tudományokhoz tartozó tényekre. Az olyan fogalmak, mint az egyediség alapesete, az önmagaság referenciája, a cselekvőképesség, beszámítás és felelőség — a humán tudományok szempontjából transzcendentális föltételeknek tarthatók. Az így értelmezett filozófia egy hosszú lábjegyzet annak a nyilatkozatnak az alján, amelyet félve és reszketve mondhatunk ki csupán: "Ím itt vagyunk mi emberek, mi halandók!".

(Fordította: Jancsó Júlia)

AZ EMBER ÉS A VILÁG JÁTÉKÁNAK SÉMÁJA*

(A planetáris ember kiformálódása felé)

(Tizenegy alaptézis)

Kostas Axelos

1. A planetáris ember kiformálódása felé haladunk, aki a modernség betetőzője lesz, és akivel vajúadások közepette kezdődik egy új korszak. Nem anyyira új ember lesz, mint inkább planetáris: globális és bolygó; a stabil vagy nem-stabil igazságot nélkülözve, a saját fénnel nem bíró bolygó-csil-lag vagyis glóbuszunk szocializáló szerveződésén át, ennek a most a XXI. századba és a harmadik évezredbe lépő embernek (még mindig Jézus Krisztus után) egy parciális és totális, univerzális és lokális folyamatokat kell véghezvinnie.

2. Közeledvén, amennyire ez csak lehetséges, az ember teljes kiformálódásához; egy kissé teljesebb és sokoldalúbb ember kiformálódásához, nem pedig a totális emberéhez; elméletileg meg kell értenünk és gyakorlatilag ki kell tapasztalnunk — az egységben éppúgy, mint az elmélet és gyakorlat közötti dialektikus és metadialektikus ellentmondásban, valamint önmagunkban is —, hogy az ember egy "jól-rosszul" történő kiteljesedésre van szánva, mert ami teljes és az akar lenni, nem szűnik meg éppoly teljességgel részleges maradni. E részek egy totalitásra utalnak, mely azonban maga is nyitott, illékony és töredékes, s mint ilyen, minden totalitarizmus síremléke.

3. Útban e kiformálódás felé, formálva és formálódva, még nem tudhatjuk és nem élhetjük meg azokat a gondolkodás- és életformákat, amiket a jövő a jelentől megkövetel. A hagyományos múltbéli formák nem kielégítők már. Hol van a határ, ameddig a forradalmasító aktivitás el képes viselni formátlan, de mégis formateremtő kikristályosodásokat? Mindegyik alak elavultnak tűnik: mégis nem-figuratív, de rendszerező és rendszerezett konstellációkhoz kell folyamodnunk, melyek megvilágítják utunkat, és lehetővé teszik, hogy fölépítsük bolygó-létünk nyitott hajlékait.

*Megjelent a szerző Arguments d'une recherche (Collection "Arguments", éditions de Minuit, Paris 1969) c. kötetében.

4. Bizonyos, hogy korunknak megvannak a maga sürgős gyakorlati föladatai. De nem nélkülözhet egy új stílusú gondolkodást, mely mindent fölfog, ami csak létezik és alakul, szertefoszlik és válik valamivé. Ez a gondolkodásforma több mint kritikus: csakis produktív és megkérdőjelező, kérdező és alkotó, többdimenziójú és anticipáló lehet. A planetáris embernek ki kell járni a planetáris gondolkodás iskoláját.

5. Materializmus és idealizmus — Hegel és Marx külön-külön megmutatták — rivális és egymást kiegészítő ellentétek, melyek (elméletileg és gyakorlatilag) egymáshoz kötődnek és együttes túlhaladásukat igénylik. A marxizmus az anyag elsődlegességét tanítja, közben azonban egy olyan világ képét anticipálja, amelyben fölülemelkednek majd rajta. Egyidejűleg az eszmei túlhaladását követeli, mégpedig a valóságban történő realizálása révén. Megállni egy — bármilyen fajta — materializmusnál annyi, mint ragaszkodni egy már most túlhaladott állásponthoz. Az idealizmushoz folyamodni viszont — akár ennek legutolsó és származékos formájában, az ideológiához — hatástalan marad és utat nyit a hamis tudatnak.

6. Emberi aktivitás és emberi gondolkodás egyaránt egy mindenfajta moralizmus fölött álló etika keresését kívánja meg. Sem egy egoista, sem egy elvont altruista etikáról nem lehet szó. Amíg a kollektivizmus csupán az individualizmus általánosítása, a probléma egészen fennmarad: még csak föl sem vetődött. Hegel és Marx mellé oda kell állítanunk Nietzschét és Freudot is. Valami megmozdul az emberi élet legmélyén, s szólni és cselekedni kíván. A gazdasági és politikai, faji és nemzeti fölszabadulás perspektívája összekapcsolódik a nő fölszabadulásának perspektívájával, az erotikus és szexuális fölszabadulásával, általában az emberi energiák fölszabadulásával, valamint a közgondolkodás és a differenciális gondolkodás alacsony fejlettségi foka elleni, nem pedig csupán a technika alacsony fejlettségi foka elleni küzdelemmel. Szabadság itt sem jelenthet mást, mint a szükségszerűség tudatos elfogadását (több-kevesebb "liberalizációval"). Minden más szabadság el van és el is marad zárva előttünk.

7. Az ember minden cselekvése és minden szenvedélye úgy folyik le, mint játék. A játék nem ellentéte a komolynak, nem ellentéte a nyelvnek és a gondolkodásnak, a munkának és a harcnak — legyen szó bár fegyveres harcról —, a szerelemnek és a halálnak: a játék az a horizont, amelyben kinyílnak ezek az elemi formák, melyek embert és világot összekötnek. Ezek az elemi formák áthatják azokat a nagy erőket, amelyek maguk is mint játék nyilvánulnak meg, akkor is, ha ez a játék — és játéuk — nem fölismerhető: a mítoszokat és a vallást, a költészetet és a művészetet, a politikát és a filozófiát, a tudo-

mányt és a technikát. A játék így összeköti a logosz és a praxis megnyilvánulásait, a beszéd és a cselekvés, az akciók és az elmulasztások megnyilvánulásait.

8. Az ember e játéka csak mellékesen vezet el ahhoz, amit lapos kifejezéssel kultúrának hívunk. Elsődlegesen a gondolkodást és a beszédet, a jelenségek költőiségét és plaszticitását, a velük való foglalkozást, tudományosságukat és technikájukat tölti meg élettel. A planetáris kultúra emberének nem szabad szemet hunynia ama termelés pozitív és negatív vonásai előtt, amelynek csak megerősítése a kultúra; s győzelmes vállalkozásaiban föl kell ismernie a laposságot és a lealacsonyodást, melyek úgy kísérik tervszerű erőfeszítéseit, mint ahogy az árnyék kíséri a fényt. Megnyitni az elemi erőket és a nagy lehetőségeket az őket éltető játék előtt, egy már létező és még jövőbeli föladatot jelenthetne. Szavakkal fejezve ki a cselekedeteinket és cselekedetekkel fejezve ki, amit mondunk — miközben tudjuk, hogy csönd és következtelenség tölti el mindazt, amit mondunk és cselekszünk. Talán ideje lenne szabadon érvényesülni hagyni egy derűs, koherens és önmagáértfelelős gondolkodást és nyelvet.

9. Az ember játéka a forradalmakon át teljesedik ki. A forradalom játékaként és a játék forradalmaként. A forradalom soha nem teljesen permanens jellegű, s történelmi természetéből fakad, hogy utópista mozgásán és terrorista periódusán át is restauratív legyen. A rövid, de villámcsapásként ható permanens forradalom marxi víziója mellé oda kell helyeznünk a különféle baloldali oppozíciók forradalmi és kontesztációs teóriáit — akkor is, ha túlságosan hiányosak. Ama bürokrácia radikális kritikája, mely mindig újra fölbukkan, s a történelem és társadalom játékát leblokkolja — noha irányítja is —, csak permanens lehet. Vajon a vezetők-végrehajtók elidegenült elkülönülése túlhaladható-e a társadalom teljes öngazgatása, vagyis a társadalmasítás és a kommunizmus (nem pedig a nacionalizálás és államosítás) révén, vagy pedig ez az öngazgatás csak mint mítosz jöhet szóba?

10. A planetáris ember gondolkodásának és gyakorlati tevékenységének — melyek úgy tűnik roppant leegyszerűsítésekre szorulnak, mintegy orvosolandó a roppantul összbonyolított dolgokat — óhatatlanul szembe kell néznie ama nihilizmus problémájával, mely mindent megsemmisít, önnön megsemmisülése felé vezető útjában. Az antik physzisz megsemmisült. Isten úgyszintén. A humanizmus embere is kezd már. Az ember megszűnik a világ közepe, a világegyetem ura lenni. A három régi abszolútum és az alakzatok, akikkel számolnunk kell a görögöknél, a keresztényeknél, a polgároknál — vagyis a physzisz, az Isten és az ember —, haláluk és transzgressziójuk révén a já-

ték felé indítanak el bennünket. Ez a játék sem nem tragikus, sem nem komikus; se nem szent, se nem profán: egyszerre komoly és nevetséges. A világban a játékok egy másféle játéknak nyitnak utat, egy olyan játéknak, mely minden emberi és világbeli játékot megjátszik és megnyer. Ez a játék nem más, mint magának a világnak a játéka: a játéknak mint világnak a kibontakozása és a világnak mint játéknak a kibontakozása. Mert a világ játéka semmiféle, számára külső szabályozásnak és jelzésnek nem engedelmeskedik, de magába foglalja mindet, valamint kombinációjukat is.

11. Bizonyos: egy közös séma köti össze az ember játékát a világgal. Az ember az, aki elszenvedi és megjátssza a világ játékát, aki sematizálja és elmeséli azt. Nem a humanizmus embere, de az az ember, aki innen és túl van rajta, az az ember, aki a társadalmassulás és a fajok egyetemes keveredésének folyamatán át megtanulja és átérzi, hogy a világ léte, az ember mint alany, az alap és a szabadság elzárva maradnak. Tehát egy nagyszabású kísérlet veszi kezdetét, kísérlet az emberrel és a világgal, ezekkel a szétدارabolt, töredékes totalitásokkal; olyan kísérlet, melyre erősen kihat, aminek a kísérlete és kikísérletezése — s így végső határaihoz ér el. A világ játéka, melynek úgy tűnik szüksége van az ember játékára, nem végtelen, de határtalan. A teljességre vágyó ember minden játékát táplálja; ez az a játék, melyet — produktív és negatív értelemben egyaránt — magát is teljesen fölaprózunk (planétai) bolyongásunk során; ez a játék felölel és tartalmaz bennünket; láttat, éltet, eltüntet és újjászül, s véget vet életünknek. Az ember, aki e játék játékos és játékszere, miközben e játékot játssza és elveszíti, fölönövekedést és lehanyatlást tanul el a világon-belüli dolgoktól, melyeknek bölcsője és koporsója a világ. A világ játéka arra ösztönöz bennünket, hogy beszéljünk és cselekedjünk, mondjunk és tegyünk. Saját okkultizmusát is magában foglalja. Ha a szavakat és cselekedeteket, melyek megkísérlik leírni az ember játékától a világ játékához és egyidejűleg vissza vezető utat, túlságosan kihívónak és zavarónak, nyugtalanítónak és elviselhetetlennek érezzük, nem marad más hátra, mint e játéknak véget vetni.

(Fordította: Örvös Lajos)

FILOZÓFIAI ÉLET IZRAELBAN

Gershon Weiler

A világhoz való filozófiai beállítottság kivételes jelenség az emberiség történetében. E beállítottság alapja a szkepszis, és lényege az, hogy a filozófáló bírálattal és kétkedéssel viszonylik a kulturálisan közvetített ún. igazságokhoz. A görögök példátlan fölfedezése volt, hogy az ésszerűen "megvizsgált" élet értékesebb és jobb, mint a hitre vagy a hiszékenységre alapozott élet. A jó athéni polgár, mint azt Platón állította, nem szükségszerűen azonos a jó emberrel. A zsidó kultúra, ami az izraeli kultúrának máig is alapvető komponense, lényegében normatív, s így nincs érdeke abban, hogy a saját jogalapjait filozófiai vizsgálat tárgyává tegye. Ez persze túláltalánosítás, és kb. úgy értendő, hogy minden nehézség nélkül lehet gondolni a zsidó kultúrára a filozófia, de nem mondjuk a jog nélkül. (Hasonló módon lehet általában a magyar kultúrára is a filozófia, de nem mondjuk a költészet nélkül gondolni.) Természetes tehát az is, hogy ennek a normatív kultúrának nincs nemcsak jogfilozófiája, de metafizikája sem. Ennek a vallásos-jogi háttérnek a megértése fontos annak az értékeléséhez, hogy az izraeli filozófia nem "bennszülött" kulturális jelenség, hanem létezése az európai kultúra hatásának és befolyásának tulajdonítható, az emancipáció általános keretében.

Nem lényegtelen az a tény sem, hogy az egyetlen nagy zsidó filozófust, Baruch Spinozát, annak idején kiközösítette az amszterdami zsinagóga, amelynek tagjaként született. Az úgynevezett zsidó filozófia ugyanis általában vallásos apologetikával foglalkozott. Ide tartozik a legnagyobb középkori zsidó filozófus, Maimuni Mózes (1135–1204) munkássága, aki mind a spekulatív filozófiában (A tévelygők útmutatója c. könyvével), mind a jogi kodifikációban soha újra el nem ért csúcspontot képviselt. Ez az apologetikus beállítottság jellemzi, nagy általánosságban, Moses Mendelssohnt (1729–1786) is, aki az európai emancipáció előkorában működött Németországban. Ennek a zsidó, tehát nem izraeli filozófiának klasszikus összefoglalása Julius Guttmann Philosophie des Judentums c. művében található.

Az izraeli filozófia az első világháború után kezd kialakulni, és ez egybeesik a jeruzsálemi Héber Egyetem megalapításával. A húszas évek elejétől az izraeli állam 1948-ban bekövetkezett kikiáltásáig két filozófiaprofesszor működött Jeruzsálemben, s így mindketten joggal számíthatók az izraeli filozófia alapítóinak.

Hugo (Shmuel) Bergman Prágából jött Palesztinába, amely akkor még angol uralom alatt állt. Ő az első világháborúban a kettős monarchia tisztje volt; egyébként Anton Marty tanítványa, és személyes tanítványa Franz Brentanónak is. Kafkával járt egy osztályba, s tagja volt annak a nemzedéknek, amelyhez Max Brod, Einstein, Robert és Felix Weltsch meg Masaryk tartoztak. Katedrát ajánlottak neki ott azzal a kikötéssel, hogy kikeresztelkedik — de Bergman cionista volt. Bergmannak — megérdemelten — nagyon jó neve volt a század elején. Eltekintve Husserltől, ő volt az első, aki fölhívta a figyelmet Bolzano fontosságára, és Das philosophische Werk Bernard Bolzanos (Halle 1909) c. könyve a mai napig is klasszikus és mértékadó a modern logika történetével foglalkozó irodalomban. Ugyancsak az elsőők között volt, akik komolyan vették és részletes tárgyalás alá vetették a modern fizikának, főleg a szigorú okozati törvény elvetésének filozófiai jelentőségét. Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik (Braunschweig 1929) c. munkája úttörő jelentőségű. Bergman születének századik évfordulóján, 1985-ben, a Grazer Philosophische Studien (Vol. 24.) egy egész számát szentelte munkássága tárgyalásának. Bergman volt az első filozófiaprofesszor Jeruzsálemben, ahol a Héber Egyetemenk neve is azt a tényt hirdette, hogy ott a tanítás a héber nyelven folyik. Nos, ezen a "szent" nyelven nemigen voltak filozófiai könyvek, így hát Bergmannak jutott a föladat, hogy e nyelven irodalmat és könyvtárat teremtsen. Nekiállt e munkának, és legalább annyira igaz az, hogy a mai izraeli filozófia Bergmannak köszönhető, mint ama híres mondás, amely szerint az orosz irodalom Gogol' "köpenyéből" bújt ki. Bergman egy Kant filozófiáját tárgyaló kis könyvön kezdte, folytatta az ismeretelmélet és a logika tankönyvein, s egy négykötetes filozófiatörténettel végezte, aminek utolsó kötete már az ő 1975-ben bekövetkezett halála után jelent meg. Ugyancsak Bergman fordította héberre (N. Rotenstreichhel) Kant mindhárom kritikáját. Bibliográfiája a Grazer Philosophische Studienban több mint 2000 írást tartalmaz.

A Héber Egyetem másik alapító filozófiatanára Leon (Hayim Yehuda) Roth volt. Míg Bergman főleg modern filozófiát tanított, Roth a görög filozófiát, az etikát és államfilozófiát tanította; ez utóbbiakat főleg az angolszász liberalizmus szellemében. Roth Oxfordban tanult és így magas fokú klasszi-

ka-filológiai képzettsége volt. Mint Bergman, Roth is törekedett megteremteni a héber nyelvű filozófiai irodalmat. Saját tollából megjelent három kis könyve: bevezetések az ókori meg az újkori filozófiába, s az államfilozófiába. Ezek a szerény terjedelmű könyvek máig is használatban vannak, és véleményem szerint fölveszik a versenyt akármilyen nyelven írt ilyen tárgyú tankönyvekkel. Nem kevésbé jelentős a filozófiai klasszikusok héber fordításainak Roth által alapított sorozata. E keretben jelentek meg héber nyelven a filozófia olyan alapvető szövegei, mint pl. Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Hobbes munkái, és sok más egyéb. A fordítások nagyobb részét Joszef Ur készítette, aki mai napig is a legjobb e tárgyú fordítónak számít Izraelban, de Roth volt a sorozat szerkesztője és így felelős a szöveg tudományos megbízhatóságáért. Roth az ötvenes évek elején visszatért Angliába: mint annak idején mondták, nem tudott hozzászokni ahhoz, hogy az izraeli belpolitika oly nagyon különbözött mindattól, amit ő angol liberálisként természetesnek és helyesnek tartott.

Így érkezünk el az 1948-as hivatalos államalapításhoz. Ebben az évben már túl volt az izraeli filozófia a "gyermekbetegségek" nagyobbik részén. Bergmannak és Rothnak már volt néhány kiváló tanítványa, akik az izraeli filozófia második nemzedékét jelentik. Ezek között az első a már említett N. Rotenstreich, aki később Bergman tanszékét örökölte. Ma már nyugállományban van, de azért még mindig tevékeny. Ezelőtt néhány évvel hozta ki Kant A valóság a tiszta ész határain belül c. könyvének héber fordítását, amit Bergman emlékének szentelt; nemrégiben jelent meg legújabb könyve angolul, az elidegenesedés fogalmáról. Nagyméretű irodalmi termékenységen túl, Rotenstreich fontossága az izraeli filozófia történetében abban áll, hogy ő volt a jeruzsálemi egyetem vezető tanára azokban az években, amikor az izraeli filozófia elnyerte mai arculatát és szerves része lett a nemzetközi filozófiai közösségnek.

E második nemzedék kiemelkedő alakja volt a már elhunyt Jehosua Bar-Hillel. Ő matematikusként indult, de Bergman tanítványa lett, s később Rudolf Carnap tanítványa és munkatársa volt. Bar-Hillel talán a külföldön legismertebb izraeli filozófus volt a maga idejében, mert eredeti és nagy tehetségű alakja volt az angol nyelvterületen a háború utáni években keletkező, a formális logikára épülő nyelvi vagy analitikus filozófiának. Bar-Hillel hozta Izraelba ezt a modern filozófiai irányzatot, s ma az izraeli filozófusok jelentős része — főleg azok, akiknek angol-amerikai a kulturális orientációjuk — Bar-Hillel tanítványának számítható. Ugyanehhez a második nemzedékhez tartozik még harmadikként a Székesfehérváron született Jakov (Jenő) Fleisch-

mann, aki Bergman és az említett Julius Guttman tanítványa volt. Fleischmann nagy érdeme, hogy ő volt az első, aki Izraelba behozta a másik nagy, háború utáni filozófiai irányzatot, az egzisztencializmust. Ezen a téren hatása máig is érezhető, noha Fleischmann maga az ötvenes évek végétől főleg Franciaországban működött, s ott hegelianus lett. Izraelt hosszabb-rövidebb időközökben meglátogatja, s a tel-avivi egyetemen mint vendégtanár működik.

Az izraeli filozófia harmadik és negyedik nemzedékének története egybeesik az egyetemi hálózat kialakulásával és a filozófiának általános akadémiai tantárgyként való elfogadásával ebben a keretben. Míg az ötvenes évekig a jeruzsálemi Héber Egyetem az ország egyetlen felsőfokú intézete volt, ma már Tel-Aviv, Haifa és Beér-Sheva városokban is van egyetem. Ezen felül létezik Ramat-Gan városában (Tel-Aviv mellett) a Bar-Ilan egyetem, amelynek vallásos az orientációja. Így tehát ma több százra tehető azoknak a száma, akik Izraelban szakmaként foglalkoznak filozófiával, miután mindegyik említett egyetemnek van filozófiai fakultása. Az eredetileg csak Jeruzsálemra szorítkozó Izraeli Filozófiai Társaság ma már egy országosan elterjedt szakmának a csúcsszervezete. Mindennek fényében nem lehet meglepő, hogy az izraeli filozófia tarka, sokszínű és sokágú képet mutat. Általánosságban szólva: ma Izraelban képviselve van a modern filozófiának minden iránya és árnyalata, az angolszász eredetű logicizmustól és tudományfilozófiától (aminek világviszonylatban is jelentős munkása, Josef Agassi Tel-Avivban tanít fél-évenként) a távol-keleti filozófiáig, amit az amerikai származású Ben Ami Scharfstein vezetett be a tel-avivi egyetemen. Ugyancsak vannak képviselői a fenomenológiának és az egzisztencializmusnak is. Természetesen a filozófiatörténet minden korszakát, beleértve a görögöt is, intenzíven ápolják.

A belső társadalmi fejlődésnek köszönhető eme jelenségek és eredmények kialakulásával és kifejlődésével egybeesik az akadémiai szociológia egyik fontos, mondhatni vastörvényének uralomra jutása is. Ez pedig az, hogy az egyetemi ranglétrán való előrehaladás szempontjából nem az a fontos, hogy mit és mennyit ír a jelölt hazája nyelvén, héberül, vagy éppen az, hogy milyen jól vagy milyen rosszul tanít, hanem majdnem kizárólag csak az, hogy milyen az irodalmi tevékenysége a külföldi nyelveken (persze főleg angolul), és az, hogyan fogadja a nemzetközi kritika az írásait. Nem meglepő tehát az sem, hogy alig van ma izraeli filozófus, aki csak héberül írna. Az idegen nyelvű írástól persze elválaszthatatlan a külföldi személyes kapcsolatok ápolása, és így Izrael filozófusai szorgalmasan utaznak külföldre — amennyit csak lehet. Így az izraeli filozófia joggal a nemzetközi filozófia szerves részének számítható.

Izraelban egyébként két filozófiai folyóirat létezik. Az Iyyun 1949 óta jelenik meg, héber nyelvű, és így nagy érdemei vannak a filozófiai kultúra honosítása terén. 1970 óta megjelenik egy angol nyelvű, nemzetközi igényű folyóirat is, Philosophia címmel; ez utóbbi ma a szakma vezető fórumai közé számít.

Az utóbbi években nagymértékben föllendültek az izraeli filozófiai élet nemzetközi kapcsolatai. Nemzetközi konferenciák gyakran választják találkozóhelynek Jeruzsálemet: így például itt találkoztak, egy Bar-Hillel emlékre rendezett konferencia alkalmával, a nyelvfilozófia olyan vezető alakjai, mint az amerikai Quine, Kripke, Putnam és Searle, továbbá az angol Strawson. Ezeket a rendezvényeket néhány nagy intézmény szervezi. Ezek között említésre érdemes a Bergman Központ és a Spinoza Intézet Jeruzsálemban; mindkettő J. Yovel vezetése alatt áll. A Spinoza Intézet arra is törekszik, hogy a filozófiát társadalmilag és politikailag hatékonyá tegye; így pl. az állam és a vallás viszonya problémájának tisztázása terén. A tel-avivi egyetem tudományfilozófiai intézete ugyancsak intenzív tevékenységet fejt ki, és rendezvényei a bostoni szimpóziumokat veszik például. Az Izraeli Filozófiai Társaság évente egyszer nemzeti kongresszust rendez. Ezeknek általában van egy központi témájuk, mint pl. a racionalizmus kérdése, vagy az igazság, az etika stb. Hobbes születése 400. évfordulója (1988) alkalmából e filozófus állt a kongresszus témáinak középpontjában. (Ezzel kapcsolatban az utóbbi évek kezdeményezései közül ki kell emelnünk, hogy a Hobbes Studies, egy új nemzetközi folyóirat, éppen Izraelban kerül szerkesztésre, a beér-shevai egyetemen; a szerkesztő Martin Bertman, aki a közelmúltban vándorolt ide Amerikából.) Ezenkívül azonban mindig vannak előadások a filozófia minden ágában is, s így alkalma adódik a kezdő filozófusoknak a nagyközönség előtt szerepelniük.

Nem lehet e beszámoló teljes anélkül, hogy meg ne említsük a hagyományos zsidó filozófia újabb föllendülését. Mint említettem, ez egy általánosságban apologetikai szükségékből született intellektuális keret volt. Ma Izraelban nagy vonzereje van, s így nemcsak az egyetemeken, hanem az akadémiai kereteken kívül is nagy érdeklődést kelt, nemcsak a középkori zsidó filozófia, hanem a kabbala is. Ez utóbbi tárgyat G. Scholem alakította akadémiai tanulmány tárgyává, és tanítványai ma minden egyetemen képviselve vannak. Végezetül külön említést érdemel Shlomo Pines, aki ma a Héber Egyetem nyugalmazott tanára: minden kétségen kívül ő ma az izraeli filozófia doyenje. Az utóbbi években adta ki Maimuni nagy könyvének angol fordítását; tanulmányai pedig a nagy kulturális csomópontokat világítják meg, azokat a történelmi pilla-

nnatokat, ahol az arab, keresztény és zsidó kultúrák keresztezték egymás útjait, és ennek filozófiai kifejezést adtak.

✕

/Az első filozófiai könyv, melyet e sorok írója olvasott, Halasy-Nagy József A filozófia kis tükre c. műve volt. Később Kornis Gyula, Szalai Sándor és Lukács György tanítványa volt, és Magyarországot kb. akkor hagyta el, amikor Fogarasi Béla szintén professzor lett Budapesten. A legkomolyabb itteni filozófiai élményei azonban Jánosi jezsuita páter előadásaihoz fűződnek. 1949-ben újra kezdte tanulmányait mint Bergman tanítványa; később Oxfordban tanult, ahol Gilbert Ryle és John Austin tanítványa volt./

BESZÉD A BUDAPESTI EÖTVÖS EGYETEMEN: 1987

K. Satchinananda Murty

Röviden szeretném fölvezetni, a filozófiának mely területeivel foglalkozom. Munkámnak azon részével kezdem, amely az indiai kultúra elemzéséhez kapcsolódik, s fölírja, hogy az indiai ethosz és vallás mindig pozitívista, racionális és a szocializmussal összeegyeztethető volt. (The Indian Spirit, Waltair 1965.)

Ez utóbbi szempontot talán részleteznem kellene. Az indiai klasszikusok elemzése ahhoz a következtetéshez vezet, hogy az általuk ideálisnak vélt állam egy tervszerű jóléti állam, amely demokratikusan vezetett, autonóm falvakra épül. A kormányt úgy tekintették, mint amely a szociális jólét és az általános föllendülés elősegítésének eszköze. Az államnak nem pusztán az a dolga, hogy kormányozzon, hanem az is, hogy biztosítsa mind a közmorált, mind pedig a jólétet. Míg a városok és falvak, a kasztok és foglalkozások kialakíthatják saját törvényeiket és szokásaikat, autonómak lehetnek és irányíthatják önmagukat, az államnak biztosítania kell, hogy ezek egymással összhangban működjenek, s ne kerüljenek összeütközésbe a köz érdekeivel. A kormány a nép érdekeit, a dharma (igazságosság) fönntartását, a jólét és a föllendülés elősegítését szolgálja. Ha e föladatait nem látná el, további fönnállása igazolhatatlan. (I. m.)

Jómagam mellett érveltem, hogy az egyetlen ideológia, amely összhangban állna az indiai ethosszal és vallással, a szocializmus. Érdekes, hogy a kapitalizmus vagy a kolonializmus mellett még olyan modern indiai liberálisok sem foglaltak állást, mint Dadabhai Naoroji, S. N. Banerjea vagy M. G. Ranade. Ranade szerint a gazdasági elmélet ideálja a közjólét kell legyen. Az indiai intézmények nem ösztönzik a gazdagság fölhalmozását; az indiai vallás elítéli a gazdagodás szenvedélyes hajhászását. Ranade volt talán az első liberális Indiában, aki szót emelt egy az állam irányítása alatt álló, megtervezett gazdasági fejlesztés mellett. Köztudott, hogy Swami Vivekananda volt talán az első indiai, aki magát szocialistának vallotta, Shri Aurobindo pe-

dig elsőként beszélt a szellemiségre épülő ázsiai szocializmusról. Az indiai szocializmus megkülönböztető jellegzetessége, hogy hangsúlyozza a személyi szabadságot, a személyes etikát, a parancsolgatás megtagadását, valamint a tömegkultúrát. Az autentikus indiai világnézet csak olyan ideológiát támogathat, amely helyesli a munkát és jólétet, a szociális haladást és anyagi boldogulást, de nem avatja a korlátlan személyes gazdagságot és gazdasági virágzást kizárólagos célokká. (Uo.)

Most pedig munkámnak egy másik területére térnék, nevezetesen az etikára és az államok közötti kapcsolatokra. A demokratikus országok esetében a nemzeti érdekek érvényesítése a hatalmon lévő politikus kötelessége. A nemzeti érdekek nem állandóak — változnak a nemzetközi fejlődésnek, a társadalom országon belüli állapotának és más társadalmak helyzetének, valamint a tudományban és a termelés technikájában bekövetkező fejlődésnek megfelelően. Van azonban két mindenekfölötti, változatlanul fontos nemzeti érdek, jóllehet megőrzésük módja változhat. Ez a külső biztonság és a belső stabilitás — e két körülmény föltétlenül szükséges a nemzeti jóléthez és boldogsághoz. A diktatúra, az erőszakos területnövelés, egyik országnak a másik fölötti uralma, a gyarmatosítás nem lehetnek azonosak a valódi nemzeti érdekekkel — ma a világbéke minden ország legfőbb érdeke.

Ha vannak etikai alapelvek, egyformán érvényesnek kell lenniük az államra — azaz a kormányt vezető emberekre — és az állampolgárookra, s ha valamely államot kötelez a moralitás és a törvény, akkor minden államot köteleznie kell. Minthogy a jó élet nem lehetséges valamely államon belüli állampolgárság nélkül, s minthogy az állam az, amely az individuumnak biztonságot, szabadságot és más előnyöket ad, s minthogy egy "állam nélküli" személy jogai nincsenek biztosítva, az állampolgároknak kötelességük, hogy szolgálják és támogassák saját államukat. Az ember ezen prima facie kötelezettsége az állam iránt előbbre való lesz az általában vett humanitás iránti kötelezettségeinél, ha a kettő konfliktusba kerülne; mint ahogyan az embernek saját családjá iránti prima facie kötelezettségei előbbre valók mások iránti kötelezettségeinél. A legtöbb esetben azonban nem keletkezik ilyen konfliktus. Az ember, azáltal hogy saját államának valóságos érdekeit mozdítja elő — azaz a népét, amely azt alkotja —, az egész világot szolgálja, éppen ahogyan, azáltal hogy családi és állampolgári kötelezettségeit teljesíti, saját államát is szolgálja egyúttal. Jóllehet az ember saját hazája és népe által támasztott követeléseai előbbre valók azoknál, amelyeket mások támasztanak vele szemben, minden állam vezetőinek és polgárainak tekintettel kell lenniük más államok érdekeire, s nem szabad veszélyeztetniük más népek lé-

tét, szabadságát és boldogságát, mert egy államnak úgy kell bánnia egy mássikkal, ahogyan ő maga elvárja, hogy mások bánjanak vele. De míg egy államon belül az individuumok és csoportok nem folyamodhatnak erőszakhoz, s nem vehetik kezükbe a törvényt, mert ott áll felettük az állam, hogy megvédje minden egyes állampolgárának törvényes jogait és érdekeit, egy állam defenzív háborúba kényszerülhet, mivel még nem létezik olyan nemzetközi autoritás, amely garantálná és megvédené minden állam integritását és függetlenségét. Az eddig mondottakból az következik, hogy az ember azon kötelezettsége, hogy engedelmeskedjék saját állama kormányának, nem abszolút, ha az nem morális kormány, s ha intézkedései nem kizárólag állampolgárainak szabadságát, jólétét és boldogságát szolgálják. Ily módon akár az individuum kötelességévé is válhat, hogy tiltakozzon, s ne engedelmeskedjék egy agresszív, diktatórikus vagy totalitárius kormánynak, s hogy megpróbálja megváltoztatni vagy megdönteni. Viszont a kormánynak joga van a többség szabadon kinyilvánított akaratával összhangban gyakorolnia a törvényhozó hatalmat, hacsak meg nem sérti a természetes jogokat. Az állampolgár kötelessége, hogy betartsa az ország minden demokratikusan és előírászerűen érvénybe léptetett törvényét, s szolgálja az államot. (Vö. Indian Foreign Policy, Calcutta 1964.)

1987 májusában alkalmam volt kifejezésre juttatni a következő gondolatokat. A béke, az igazságosság és a gazdasági felvirágzás csak akkor érhetőek el, ha a nemzetközi kapcsolatok moralitásával beoltott politikára épülnek. Nálunk Indiában létezik egy ősrégi időkből eredő gondolkodási vonulat, amely azt hirdette, hogy az artha és a dharma — az anyagi haszon és a morális törvény — egymástól elválaszthatatlanok, s hogy az igazságosság magasabb rendű az anyagi haszonnál, valamint hogy kívánatos a háború nélküli győzelem elérése. Az állam és vezetői a dharma kedvéért léteznek — számukra semmi sem nagyobb jó nála. Ezzel szemben volt egy másik irányzat, amely azt hirdette, hogy a politikának nem szabad összekapcsolódnia az etikával, a kormányzást nem lehet alárendelni a moralitásnak, s hogy a nemzeti érdekek előbbre valók a humanitás érdekeinél. Ha az előbbi irányzat az elvek iskolája, az utóbbi a megalkuvásé.

Háborúkat nemcsak anyagi haszon érdekében folytattak, hanem olyan ideológiák miatt is, amelyeket változtathatatlan, univerzális és abszolút igazságoknak véltek. Mai, modern korunkban sem szűntek meg a vallási vagy politikai ideológiáknak érvényt szerző vagy ezeket eltörölni kívánó háborúk és konfliktusok. Ez a helyzet csak akkor alakulhat át, ha belátják és elfogadják majd a következőket. Az univerzális igazságok a tudomány területére tartoznak, s a szabad, akadálytalan tudományos kutatás időről időre mindig meg

is fogja állapítani, melyek ezek; ami nem tudományos vagy irracionális, az nem lehet univerzális igazság; ami pedig a ráción túl van, és a tudományos kutatás bizonyítja, hogy sem nem igaz, sem nem hamis, az csak annak lehet abszolút igazság, aki annak fogadja el, s bár neki megfelelően élhet vagy akár meghalhat érte, nincs joga ahhoz, hogy másokra kényszerítse. Mindebből az következik, hogy egyetlen életvitel, egyetlen politikai szervezet sem tökéletes, minthogy mindegyik olyan igazságokra épül, amelyeket csak néhányan fogadnak el abszolútnak — az abszolút igazság pedig demonstrálhatatlan. Számos indiai munka mutatott rá az igazság sokrétűségére /anekantattva), arra, hogy egy töredékes igazságot tökéletes igazságként kezelni hiba, s hogy töredékes igazságokért harcolni ostobaság. A világ csak akkor menthető meg, ha mindez gyakorlattá válik.

1964 júliusában a következőket írtam: "Óriási szükség van ma olyan politikára, amely elutasítja, hogy bármely ideológia vagy életvitel végleges, tökéletes vagy érdemleges volna arra, hogy rákényszerítsék a világra /.../, amely hiszi, hogy kölcsönös együttműködés és tisztelet alapján lehetséges a békés egymás mellett élés anélkül, hogy másokat bármilyen formában 'áttérni' kényszerítenének az (egyetlennek vélt) igazságra és a helyes életre." (Indian Foreign Policy, XXXIII. o.) 1905 októberében egy a Columbia Egyetemen tartott beszédében Shri Rajiv Gandhi kijelentette, hogy "a világot nem lehet egyetlen evangélium képére átformálni". 1987 februárjában a Kremlben tartott beszédében Gorbacsov hangsúlyozta: "Nem formálunk jogot arra, hogy birtokában vagyunk a végső igazságnak." Fölszólított arra, hogy vessünk véget "a politika etikától való elzárkózásának". Ez az, amit az ősi időkben néhány indiai gondolkodó is sürgetett (pl. Vamadeva és Utathya).

Végül utalnék néhány gondolatra, amelyeket nemrég a filozófiával és a filozófia föladatával kapcsolatban fejtettem ki. Az ősi Indiában valamikor úgy fogták föl a filozófiát, mint amely a teológia, a gazdaságtan és a politikatudomány tartalmainak racionális, kritikai és megvilágító erejű ismertetője, továbbá amely minden cselekvés megfelelő eszköze és megalapozója, amely hozzásegíti az embert az intellektuális egyensúlyhoz és a belátáshoz, a nyelvi kifejezés világosságához és a helyes viselkedéshez egyaránt. Senki sem tudta még a filozófiát ennél lényegbevágóan jobban definiálni. A századok folyamán azonban ez a fölfogás elfelejtődött Indiában, azzal párhuzamosan, hogy a filozófiának egy olyan fölfogása került túlsúlyba, amelyik lényegileg az üdvösséghez vezető ontológiát és metafizikát lát benne.

Ha a filozófiaoktatás arra neveli a hallgatókat, hogy saját életükre, gondolkodásukra és cselekvésükre reflektáljanak, arra, ami a társadalomban

történik, amelynek tagjai, s arra, ami a világban, amelynek ez a társadalom része, akkor minden bizonnyal valami fontos és gyakorlati dologra nevel. A legjobb filozófiai képzés valóban képessé tehet nemcsak arra, hogy az ember ítélni és dönteni tudjon vallási, morális, társadalmi és politikai kérdésekben, hanem arra is, hogy megfelelően ki tudja fejezni magát, sőt remélhetőleg arra is, hogy különböző helyzetekben értelmesen tudjon cselekedni.

A filozófiaoktatásnak nem szabad teret engednie semmiféle doktrinérségnek — legyen vallási vagy politikai —, semmiféle propagandának bizonyos filozófiai módszerek vagy rendszerek mellett. Másfelől nem szabad, teljesen semleges nézőpontra helyezkedvén, zavarba hoznia a hallgatót azzal, hogy a különféle módszerek, rendszerek és tanok pusztá kifejtésére szorítkozik, anélkül hogy föltárná ezek kiindulópontjait és azokat az utakat és körülményeket, amelyek mentén a problémák megoldási módjai fejlődtek, továbbá az egyéni és közösségi életre vonatkozó különféle elméletek alapjait, implikációit és következményeit.

Jóllehet a filozófus mint filozófus joggal foglalkozhat a konkrét valósággal, aktuális problémákkal, s jó volna, ha megfelelő számú filozófus foglalkozna is velük, nem kötelessége mindegyiküknek ezekkel foglalkozni, akár munkájuk egészében, akár csak egy részében. Azok, akik az ontológiának, a metafizikának, az analízisnek, a formális logikának vagy a történetfilozófiának szentelik tevékenységüket, ugyanolyan értékes munkát végeznek. Úgy tűnik azonban, hogy a filozófus morális és hivatásbeli kötelessége, hogy vallási, morális, társadalmi és politikai kérdéseket érintő kutatásait szabadon és pártatlanul végezze, s bármilyen következtetésekhez is vezessen intellektuális tevékenysége, félelem és részrehajlás nélkül hozza nyilvánosságra őket. Nem helyénvaló azonban, hogy egy filozófus, mint tanár vagy kutató, metafizikáját, vallásos hitét vagy politikai ideológiáját -- ha van neki ilyen -- úgy prezentálja, mint abszolút igazságot, azzal a céllal, hogy "megtérítse" hallgatóit vagy munkatársait, vagy akár csak hogy megpróbálja őket meggyőzni arról, hogy saját filozófiai metodológiáját kövessék. Noha nem illő, hogy intellektuális és morális feddhetetlensége és/vagy filozófiájának érdemei miatt egy filozófus prófétaként, prédikátorként vagy propagátorként állítsa be magát, még életében vagy halála után köréje csoportosulhat egy iskola, vagy követőkre találhat anélkül, hogy erre erőfeszítéseket tett volna. Úgy tűnik, hogy F. H. Bradley, G. E. Moore, Wittgenstein és K. C. Bhattacharyya ilyen személyiségek voltak. A Bhagavad Gita miután körvonalazza metafizikáját és etikáját, így fejeződik be: "Fontold meg mindezt alaposan és kritikusan, és tégy úgy, ahogyan jónak látod /Vimrsyaitad asesena

yatheccyasi tathakuru/." Miután Haribhadra, a dzsainista filozófus különféle vallásos és nem-vallásos filozófiákat vázolt föl, a következőképpen zárja művét: "Mindezek jelentését fontoljátok meg kritikusan /paryalocyah/, és tiszta ésszel /subuddhibhih/." Ez a helyes filozófiai hozzáállás. Az igazi akadémikus filozófiatanár nézőpontja talán a kanti: "Eddig nem létezik ama filozófia, amit tanulni lehetne; mert hol van, kinek a birtokában, és miről lehet felismerni? Csak filozofálni lehet tanulni..." (A tiszta ész kritikája; Architektonika.)

Ez év májusában a Varsói Szerződés tagállamai fölszólítottak "egy új gondolkodásmód, a háború és a béke, a leszerelés és más globális és regionális problémák újfajta megközelítésmódjának" követésére. Vajon kijelenthetem-e, hogy az efféle gondolkodás- és megközelítésmód támogatása a legnagyobb mértékben összhangban áll India ősi hagyományainak humanitárius és haladó elemeivel, valamint Gandhi és Nehru gondolataival? Az indiai kormány delhi deklarációja és a Szovjetunió erről tanúskodnak.

Indiában néhányan ezen új gondolkodásmód implikációinak felszínre-hozásával és kifejlesztésével kísérletezünk, amely gondolkodásmód éppenséggel nem is olyan új, hiszen -- ahogyan Gandhi mondotta -- az erőszakmentesség és az igazság oly ősieik, akár a hegyek.

Hadd fejezzem be azzal a reménységgel, hogy mindannyian megpróbálunk törekedni annak elérésére, amit két ősi indo-árja iratban találunk, amelyeket Indiában néhányan szent iratokként tisztelnek:

"Bárcsak baráti szemmel tekintenek minden élőlényre!" (Mitrasyaham Cakshusha Sarvani bhutani Samkikshe -- Yajurveda, 36--18.)

"Bárcsak jó szívvel lennék mindaz iránt, amit ismerek és amit nem ismerek!" (Yamsca pasyami yamsca na teshu ma sumatim krudhi -- Atharvaveda, 17.1.7.)

(Angolból fordította: **Mogyoródi Emese**)

✱

/K. Satchinananda Murty a mai indiai filozófia talán legismertebb képviselője. 1924-ben született, 1949-ben kezdte oktatói pályáját az Andhra Egyetemen. Professzor és vendégprofesszor volt számos indiai és külföldi egyetemen (Tirupati, Lucknow, Banaras, Nagarjuna, Simla, Princeton, Oxford stb.); több

egyetemen is magas méltóságokat és díszdoktorátust kapott. Tagja számos indiai és nemzetközi társaságnak és kutatóközpontnak. Főbb művei: Revelation and Reason in Advaita Vedanta 1959; Metaphysics, Man & Freedom 1963; Indian Foreign Policy 1964; The Indian Spirit 1965; Readings in Indian History, Politics & Philosophy 1967; Nagarjuna 1971; Far Eastern Philosophies 1975; Indian Philosophy Since 1498 1982; Naihsreyasa Dharma: The Doctrine of the Ultimate Good 1985; Philosophy in India: Traditions, Teaching and Research 1985; The Quest for Peace 1986./

SIR KARL POPPER A PRESZÓKRATIKUSOKRÓL*

Steiger Kornél

Az itt tárgyalt vita igen régi és két tudományterületet érint: a preszókratikus filozófia történetét és a tudományelméletet. Lássuk először, hol állt még az ötvenes évek végén ez a két diszciplína!

A preszókratikus filozófia a múlt század második felében vált önálló kutatás tárgyává, jóllehet a Szókratész előtti filozófusok létezéséről és tanításáról való tudásunk Platónig nyúlik vissza. Az önállósodás legfőbb motívuma az a fölismerés volt, hogy a korai görög filozófia forrásainak kezelése sajátos módszert követel. E gondolkodóktól ui. teljes művek nem, csupán töredékek maradtak fenn, így tanításukat későbbi források alapján kellett rekonstruálni. Az önállósodás és az óvatos rekonstrukció igénye a hegeli filozófiatörténeti gondolkodás reakciójaként jött létre. Míg Hegel saját rendszerének sémájába helyezte bele összes elődjét — így a preszókratikusokat is —, az utána következő történészek a görög filozófia antik kereteit igyekeztek kijelölni (Eduard Zeller), és fölfedezték, hogy a görög bölcsélet nem a szaktudományok mellett vagy fölött álló tiszta filozófia, hanem azokkal állandó kölcsönhatásban van (J. Burnet, P. Tannéry). A Zeller utáni német filológia figyelme ezután a testimóniumok szisztematikus vizsgálatára irányult. Kitűnt, hogy a doxográfiai művek legtöbbje peripatetikus paradigma szerint mutatja be anyagát (ti. az Arisztotelész-tanítvány Theophrasztoz természetfilozófia-történetéből merít), de műveikben erősen jelen van saját koruk filozófiai konszenzusa is: sztoikus, szkeptikus, újplatonikus elemek. Ezeknek jelenléte természetes, ám az újkori kutató számára dezinformáló (H. Diels). Aztán eltűnt az utolsó biztos pont is: 1935-ben Harold Cherniss

*Karl Popper: "Back to the Presocratics", Proceedings of the Aristotelian Society 59 (1958–59), 1–24. o.; újra megjelent Popper: Conjectures and Refutations, London 1963, 136–153. o. és Studies in Presocratic Philosophy (ed. by D. J. Furley and R. E. Allen), Vol. I., London 1970, 130–153. o. — G. S. Kirk: "Popper on Science and the Presocratics", Mind 69 (1960), 318–39. o.; újra megjelent Studies in Presocratic Philosophy, Vol. I., 154–177. o. — Karl Popper: "Appendix: Historical Conjectures and Heraclitus on Change", in: Conjectures and Refutations, 153–165. o.

kimutatta, hogy Arisztotelész tájékoztatása elődeiről mai historiográfiai normáink szerint nem hiteles: Arisztotelész ugyanis elődeit úgy kezeli, mintha azok is az ő metafizikai sémájában gondolkodtak volna, s így szükségképpen torzítja tanításukat. Cherniss fölismeréséből az a súlyos konzekvencia adódott, hogy voltaképp nem ismerjük azokat a metafizikai kereteket, amelyekben a preszókratikusok gondolkodtak. Azaz egy-egy töredék vagy doxográfiai állítás értelmezésekor nem áll rendelkezésünkre olyan, az adott szövegen kívüli bázis, amelyhez viszonyítva értékelhetnénk a dokumentumot.

Ezért végleges szkepszis és óvatosság jellemzi a negyvenes-ötvenes évek preszókratika kutatását. Ez a szkepszis ráadásul találkozik a neopozitivizmus metafizika-ellenességével. Ezzel a körülménnyel magyarázható, hogy az arisztotelészi metafizikai bázis kiiktatása nem ébreszt igényt arra vonatkozóan, hogy megpróbálják rekonstruálni az egyes preszókratikus iskolák föltételezhető saját metafizikai evidenciáit. Ennek híján viszont a preszókratikusok töredékeinek kutatása sehová sem köthető kijelentések nagyon finom és pontos módszerekkel történő karbantartásává válik. A történész az időben hátrafelé, a keleti kultúrákhoz nem kereshet kapcsolatot, mert a görög filozófia belső keletkezéséről szóló dogma eleven tradícióként van jelen a tudományos konszenzusban. Előrefelé, Platónhoz és Arisztotelészhez nem kereshet kapcsolatot, mert elkerülni kívánja azt a csapdát, hogy önkéntelenül rálássa az athéni filozófiát a preszókratikus anyagra. S amit az angolszász tudományos morál végképp nem enged meg: nem szabad aktualizálni a korai görög filozófiát. Az aktualizálástól való indulatos viszolygás oly erős, hogy egy mitikus ellenség-képet generál: a "Hegel--Nietzsche--Heidegger-féle vad filozófia" az a fantom, amelynek nem szabad úgymond kiszolgáltatni a karbantartott dokumentumokat. Ennek a korszaknak és fölfogásnak lapidáris és kitűnő összefoglalása G. Kirk és J. Raven The Presocratic Philosophers c. könyve. A könyv megjelenése után nem egészen két évvel azonban váratlan oldalról éri támadás a rezignált preszókratika-kutatást: Karl Popper részéről.

Popper nem tartozik a filozófiatörténész-szektához. A hajdani bécsi emigráns tudós ekkor a Logika és Tudomány-metodológia tanszék professzora a londoni egyetemen, s tudományelméleti nézetei éppen ebben az időben válnak egy időre a tudományelmélet vezérmotívumává. Popper kritikai empirizmusnak nevezi saját tudományelméleti álláspontját, amelynek alapvetése korai főművében (Logik der Forschung, Wien 1934) található. Fölfogása szerint a tudomány sem logikailag, sem időben nem a tiszta megfigyelésekkel és azok leírásával kezdődik. A megfigyelést mindig valamilyen hipotézis vagy elvárás előzi meg, amely a megfigyelésnek nemcsak viszonyítási sémáját adja, de eleve

megszabja, mit kell megfigyelnie a kutatónak. A tudomány mindenkori állapota nem az igazság ismerete, hanem föltevés-rendszer, amelyet a további kutatás kritikának vet alá és megcáfol. A Logik der Forschung átdolgozásával egyidejűleg (The Logic of Scientific Discovery, London 1959) tartja meg Popper előnöki beszédét az Aristotelian Society 1958. október 13-i ülésén "Back to the Presocratics" címmel.

Maga Popper nem támadásnak szánja e művét, hanem együttgondolkodásra kívánja meghívni filozófiatörténész kollégáit, jelezvén, hogy ő maga amatőr csupán azon a területen, amelynek megismerését elsőrendű fontosságúnak tartja. "Meggyőződése — írja —, hogy a filozófiának vissza kell térnie a kozmológiához és az egyszerű ismeretelmélethez." Ebben a folyamatban lehet segítségére a preszokratika egyszerű, egyenes racionalitása, amelynek a szerző két motívumát emeli ki: (1) kérdéseik egyszerűségét és merészségét, (2) a kritikai attitűdöt, amely elsőként az ión iskolában alakul ki. "Nem olyan ismeretelmélet volt az övék, amely azzal a kérdéssel kezdődik, hogy 'Honnan tudom, hogy ez egy narancs?'... Az ő ismeretelméletük olyan problémákból indul ki, hogy 'Honnan tudom, hogy a világ vízből áll?', vagy 'Honnan tudom, hogy a világ tele van istenekkel?', vagy 'Honnan tudunk bármit az istenekről?' /.../ Mindenesetre — szögezi le a szerző — jó néha visszaemlékezni arra, hogy nyugati tudományunk nem a narancsokról gyűjtött megfigyelésekkel, hanem a világról alkotott merész elméletekkel kezdődött." A tradicionális empiricista episztemológiát és a tudománytörténetírást mélyen befolyásolta az a Bacon-féle mítosz, hogy minden tudomány megfigyelésekből indul ki, majd lassan és óvatosan haladva eljut az elméletekig. Ám e preszokratikusoknál azt találjuk, hogy legfontosabb nézeteiknek semmi közük a megfigyeléshez. Pl. Thalész esetében, aki azt tanította, hogy a Föld úszik a vízen, legfőbb megfigyelési analógiáról beszélhetünk. Anaximandrosznál ez az analógia is eltűnik: tanítása szerint a Föld semmitől alá nem támasztva lebeg. Anaximandrosznak ez az elgondolása — írja Popper — az emberi gondolkodás legmerészebb, legforradalmibb és legcsodálatosabb eszméinek egyike. Ez teszi lehetővé Arisztarkhosz és Kopernikusz teóriáját is, ám Anaximandrosz lépése nehezebb és merészebb volt, mint amazoké. Bizonyosnak tűnik, hogy Anaximandrosz nem megfigyelés útján, hanem Thalész elméletének kritikáján keresztül jutott erre a nézetre: rákérdezett arra, hogy vajon mi tartja a vizet, amely a Földet hordozza. Megfigyelési tétele Anaximandrosznak egy van, s ez kifejezetten szerencsétlen; eszerint a Föld korong alakú, felülete lapos. A korong ugyanis nem teljesen szimmetrikus alakzat, márpedig Anaximandrosznak a hiptéziséhez ilyenre volna szüksége. (Ezt a hiányosságot a pythagoreusok és

az eleaiak fogják megszüntetni.) Ugyancsak nem megfigyelésen alapul az ő szféra-elmélete, amely éppen a megfigyelés hiányosságait van hivatva kiküszöbölni. A megfigyelés ugyanis azt mutatja, hogy a kozmosz fölépítése nem szimmetrikus — a szféra-elmélet segítségével viszont érvelni lehet szimmetriája mellett.

Bacon követője itt azt mondaná, hogy éppen az említett sajátosságok miatt beszélünk görög filozófiáról, nem pedig görög tudományról: hiszen tudomány csak ott létezik, ahol a spekulációt a megfigyelés, a dedukciót az indukció váltja föl. Ez azt a követelményt foglalja magába, hogy a tudományos elméletet úgy kell meghatároznunk, hogy eredetét határozzuk meg — ami helytelen követelmény. Anaximandrosz elmélete megvilágította az utat a modern teóriák felé. Ha azt mondjuk, elmélete téves volt, ezzel valójában semmi elmarasztaló dolgot nem mondunk, hiszen a modern elméletek is állandó korrekcióra szorulnak. Valószínűleg Thalész foglalkozik elsőként a kozmosz architektúrájának gondolatával: szerkezete, formája és anyaga kérdéseivel; Anaximandrosz mindhárom kérdésre válaszol. Nála bukkan föl először a változás problémája. Ez centrális kérdése a görög kozmológiának, amely az atomistáknál a változás általános elméletéhez vezet, mely elmélet a XX. század elejéig érvényes.

Anaximandrosz határtalan világában nincs szükség a változás általános elméletére, hanem csak a változások magyarázatára. A magyarázandó jelenségek java részét (nappal, éj, évszakok, meteorológiai jelenségek, élőlények) a hőmérséklet-változásra, azt meg a két ellentétpárra (hideg—meleg, száraz—nedves) vezeti vissza. Anaximenész már részletesebben magyaráz: bevezeti a sűrűsödés—ritkulás elvét. Az apeirón helyébe a levegőt teszi: ez kritika is lehet. A levegő nemcsak képes a mozgásra, mint az apeirón, de fő tevékenykedője a mozgásnak és a változásnak. Hérakleitosz nem tart meg semmi stabilit: a világban minden mozog. Nincsenek szilárd testek, folyamatok léteznek csupán. Szilárd testet látunk, de tudjuk, hogy változik. Itt jön be a tárgyalásba a változás megismerésének problémája: a változónak változása során azonosnak kell maradnia önmagával. Ez a fölismerés vezet valóság és látszat megkülönböztetéséhez. A valóságban és Isten számára az ellentétek azonosak, minden egy, és minden része a világfolyamatnak, az örökké élő tűznek. Hérakleitosz számára nincs valóságosabb a változásnál. Mégis, az a fölismerés, hogy az ellentétek azonosak, magát a tant fenyegeti. Hiszen a változás: átmenet egyik ellentétből a másikba. Ám ha ezek azonosak, a változás: látszat. S Parmenidész levonja ezt a konzekvenciát. Elmélete logikai módon ebből a premisszából vezethető le: ami nincs, nincs. Ami nincs: az űr. Ezért a világ

teljes és oszthatatlan, hiszen az űr osztaná meg. Ebben a világban nincs hely a mozgás számára. Az atomisták a fordított utat járják be: a mozgás tapasztalati tény. Parmenidész konklúziója tehát hamis, amiből következik, hogy premisszája is az. Ezért az atomisták fölteszik az űr létezését, amelyben atomok mozognak. Ez a mozgáselmélet érvényes addig, amíg Maxwell a mezők intenzitás-változásának elméletét be nem vezeti.

Akik azt tartják, hogy Hérakleitosz változás-elmélete nem új, azok nem látják a különbséget a következő két kijelentés között: (1) tűz van a házban, (2) a ház tűzből van. (Az első a milétosziak, a második Hérakleitosz filozófiájának illusztrációja.) A disztinkció e hiánya jellemzi Kirk és Raven filozófiatörténetét is: azt állítják, hogy Hérakleitosznál a tűz: az anyag archetípusa. Ez nem felel meg a filozófus saját szavainak, hiszen ő egyszer azt mondja, minden anyag: tűz; másszor meg úgy nyilatkozik, hogy valamennyi anyag, így a tűz is: változás.

Mi tette lehetővé ezt a ragyogó, Thalésztól Platónig tartó fejlődést? A kritikai diszkusszió hagyománya. Egy dogmatikus iskolában minden új gondolat eretnekségnek számít, skizmákat eredményez. A korai görög filozófiában egyetlen ilyen iskolával találkozunk: a pythagoreusokéval. Az összes többi iskola nyitott, ahol a mester szavait cáfolni kötelesség. Thalész az első mester, aki így jár el. Attitűdje a következő: ez az a mód, ahogyan én látom a dolgokat és ahogyan vélekedem róluk. Próbálj megcáfolni tanításom alapján! Az eleatikába Xenophanész viszi be ugyanezt az attitűdöt. A kritikai vagy racionalista tradíció akkor vész el, amikor létrejön az episztemé (a biztos és bizonyítható tudás) arisztotelészi doktrínája. A racionalista tradíciót legközelebb a reneszánszban, Galileinél látjuk viszont. Összefoglalva: a racionalista tradíció az egyetlen használható mód a tudás — persze konjekturális és hipotetikus tudás — növelésére. Más mód nincs. Pontosabban: nincs olyan út, amely megfigyelésekből és kísérletekből indulna el. Ez utóbbiak a tudomány fejlődésében csupán a kritikai érvek szerepét játsszák, ám mellettük mindig jelen vannak más, nem-megfigyelési érvek is. Maguk az elméletek mindig sejtések, s egy elmélet kétféleképpen lehet fölényben egy másikkal szemben: (1) többezt magyaráz, (2) jobban ellenőrizhető.

*

Popper kihívására Geoffrey Kirk válaszol — valószínűleg azért ő, mert az ión és az atomista filozófiával foglalkozó fejezeteket a Kirk—Raven-féle The Presocratic Philosophers-ben ő írta. Válaszából kitűnik, hogy a filozófiatörténész nem kíván együttműködni a filozófussal sem a metodológiai,

sem a tárgyi kérdések megvitatásában. Kétrészes vitairata első szekciójának címe: Popper tudományos intuício-elmélete. "A tradicionális filozófia fel-tételezte — írja Kirk —, hogy a filozófiai igazságok tartalmukban metafizikaiak, s intuíciónal ragadhatók meg. A Bécsi Kör pozitivistái tagadták ezt. Popper a velük való nézetkülönbségben fogalmazta meg azt a meggyőződés-t, amely nem áll távol a filozófia szerepéről alkotott klasszikus koncepciótól." Kirk ebből azt a konzekvenciát vonja le, hogy Popper tudományelmélete: intuicionista teória. A Logic of Scientific Discovery alapján három pontban marasztalja el Popper elméletét: (1) Az indukció szerepe: Popper vé-leménye szerint a tudományos kutatásban úgymond a megfigyelések és a kísér-letek kritikai érvek szerepét játsszák. Jelentőségük abban áll, hogy segít-ségükkel lehet-e vagy sem elméleteket kritizálni. A tudomány azonban — je-lenti ki Kirk — végső soron megfigyelésekből indul ki s így részben induk-tív: az eszmének vagy intuíciónak, amelyet tudományosan elfogadunk, módosítunk vagy elvetünk, megfigyelésen kell alapulnia. Popper a tudományos eljá-rás leírásánál ignorálja a kezdő lépést, és eleve a második lépésnél kezdi. (2) Tények és relációk: Saját elméletén belül ez az eljárása Kirk szerint annyiban jogos, hogy a tudományos teória eredetének kérdését eleve átutalja az empirikus pszichológia területére: a tudományelmélet kérdésének nem a quid factit, hanem a quid jurist tekinti. Ám a tudomány tárgya — mondja Kirk — nem a simplex factum, hanem a tények kölcsönös egymásra vonatkozása, amelynek kutatásánál a quid facti és a quid juris kérdése nem különíthető el élesen egymástól. Tehát Popper elméletének ez az alapvető disztinkciója: té-nyek és relációk elkülönítése — mesterkélt. (3) Hipotézisek-e a tudományos állítások? A tények és elméletek egymásra vonatkozását Popper hipotetikusnak tartja. Ám ha elfogadjuk azt a nézetet, hogy minden tudományos állítás: hi-potézis, ezzel nagyon leértékeljük az ismeretelmélet bázisát. Összefoglalva: Kirk szerint Popper eljárása egyrészt szimplifikálja az ismeretelméletet, amennyiben megengedhetetlenül toleráns a tudományos tévedésekkel szemben, másrészt komplikálja az ismeretelméletet, mivel nem veszi figyelembe a tudo-mányos és a filozófiai spekuláció empirikus alapjait, s elmosza a különbsé-get a különböző fajta teoretizálásmódok között.

Kirk ezután áttér Popper filozófiatörténeti állításainak bírálatára. "Mindig hasznos látni — jegyzi meg udvariasan —, hogy egy gyakorló filozó-fus hogyan reagál legkorábbi nyugati elődeire. Ám éppen eszméik merészsége, egyszerűsége és változatossága miatt, meg azért, mert nagyon nehéz ezeket az eszméket pontosan behatárolni, a preszókratikusok áldozatául esnek a filozó-fusok néhány különösen vad interpretációjának (gondoljunk pl. Hegelre,

Nietzschére vagy Heideggerre), amelyet ha kritika nélkül hagynánk, akadályozná az ésszerű történeti értékelés formálódását." Ha Popper a szakértők tevékenységét nézi rossz szemmel ezen a területen, Kirk meg a filozófusoktól óvja saját tudományterületét. Thalész ama tétele, hogy a Föld úszik a vízen, nem szükségképpen alapul antiempirikus indukción, mint Popper állítja. Valószínűleg a közel-keleti mitológia hatásával kell itt számolnunk — végső soron tapasztalatról van tehát szó, amely a mítoszban kristályosodott ki. Anaximandrosz kijelentése a korong alakú Földről nem megfigyelési tétel, hanem mitológiai konszenzus, ugyanaz a gondolat, mint amellyel Homérosznál is találkozunk: Ókeanosz körbefolyja a Földet. A legtöbb mondanivalója Kirknek azonban természetesen Popper Hérakleitosz-képéről van. Nem ért egyet az-
zal a megállapítással, hogy a hérakleitoszi filozófia fogalmi centruma a változás volna. Véleménye szerint ez a gondolat nem egyéb, mint amit Platón "Kratylosz"-ában is olvashatunk: célzatos adaptációja a hérakleitoszi filozófiának, módszerében és eredményeiben távol áll a modern filológia Hérakleitosz-képétől. (Az utóbbit Kirk három névvel: John Burnet, Karl Reinhardt és a saját nevével jellemzi.) A változás fogalmának úgymond jogtalan és önkényes centrumba állításából egy történetietlen Hérakleitosz-portré kerekedik: Poppert végül is nem az érdekli, Hérakleitosz mit tanított valójában, hanem saját filozófiatörténeti konstrukciója. Ő "a filozófia történetét alapvető eszmék fokozatos létrejöttének tekinti, ahol minden egyes idea egy-egy ismert gondolkodó nevéhez társul". Konstrukciója e pontján éppen a változás eszméjére van szüksége, így aztán ezt az eszmét kritikátlan módon teljes egészében Hérakleitosznak tulajdonítja. Ugyancsak jogosulatlannak tartja Kirk Poppert az értelmezését, amely a dolog fogalmát föloldja a folyamat fogalmában: "egy bizonyos értelemben igaz, hogy (Hérakleitosz) az anyag teljességét tűznek tekinti — de egyáltalán nem igaz, hogy /.../ azt is állítja, 'hogy minden anyag a tűzhöz hasonlatosan: folyamat'". Itt ugyanis meg kell különböztetnünk két szemléletmódot: azt, amely a világot totalitásként veszi szemügyre, s azt, amely partikuláris dolgok összességének tekinti. A világ egésze természetesen állandó folyamat a hérakleitoszi filozófiában. Ám ebből nem következik, hogy a dolgok is azok. Ellenkezőleg! Az egyes dolgok éppen a folyamaton belüli ideiglenes stabilitást reprezentálják. Hérakleitosz számára az azonosság fogalma éppen olyan fontos, mint a másság és a változás fogalmai.

✱

Kirk kritikájának létrejötte — állapítja meg válaszában Popper — "mindezenre azt mutatja, hogy ő meg én legalább két ponton egyetértünk: abban, hogy témánk filozófiai téma, és abban, hogy a filozófiai attitűd, amelyet fölállalunk, befolyással van ama történeti evidenciának általunk adott értelmezésére, amilyen példának okáért a preszokratikusokra vonatkozó evidencia". Az egyetértés itt véget is ér: Popper visszautasítja vitapartnerének valamennyi metodológiai és történeti ellenvetését. Kirk tudományelméleti megjegyzései közül Popper egyedül az intuicionizmusra vonatkozóval foglalkozik részletesebben. Kirk téved, amikor az intuicionizmust az induktivizmus egyetlen alternatívájaként jelöli meg. E tévedéséből következik, hogy a Bécsi Kör induktivizmusával egyet nem értő Poppert intuicionizmusban marasztalja el. Popper most leszögezi: saját álláspontja a kritikai empiricizmus. Egyébként — írja — Kirk vitamódszere elfogadhatatlan, mert nem jelöli meg világosan, hogy partnerének mely kijelentéseit fogadja el és melyeket utasítja vissza. Ehelyett az elfogadott és elvetett nézetek együttese elmerül egy általános visszautasításában annak, amiről ő úgy véli — mondja Popper —, "hogy az az én tudományos módszertannal kapcsolatban kialakított álláspontom". Kirk hibái e téren oly nagyok, hogy "szükségtelené teszik a tudományról alkotott valódi nézeteim filozófiai védelmét". Tanulmányának második részében Popper megismétli saját, Hérakleitoszra vonatkozó álláspontját, amelynek kritikai éle ezúttal Kirk ellen irányul. Kimutatja, hogy a dolgok processzus-voltának Kirk által kifogásolt gondolata implicit formában a Kirk—Raven-féle preszokratika-történetben is megtalálható: ha a tűz az anyag archetipikus formája, mint a szerzők állítják, ez mi mást jelenthet, mint hogy az egyes dolgok — lángszerűek.

x

Kétségtelen, hogy ha ezt a vitát két versenyszámból: tudományelméletből és preszokratika-történetből álló mérkőzéssorozatként fogjuk föl, akkor eredményeiben a papírforma érvényesül: tudományelméletben Popper, preszokratikában Kirk a jobb. Ám — folytatva a hasonlatot — a mérkőzéseken mégsem az történt, hogy nehéz és érdekes küzdelemben valamelyik fél jobbnak bizonyult, hanem mindkettőben az, hogy az egyik fél technikai fölénye miatt a másikat le kellett léptetni. Poppernek tökéletesen igaza van, amikor Kirk tudományelméleti ellenvetéseit pontatlanságuk és szakszerűtlenségük miatt indiszkutábilisnak tartja. S ugyancsak igaza van Kirknek, amikor Popper preszokratika-képét önkényes konstrukciónak tekinti.

Ebben a vitában nem nézetek, hanem szándékok ütköznek össze. Ha egy filozófiai vita két résztvevője mindössze abban ért egyet, hogy témájuk filozófiai természetű, ez nem egyéb, mint kimondása ama közös bázis hiányának, amely egyedül volna alkalmas egy vita lefolytatására. Tekintettel a résztvevők személyére, világos, hogy a probléma nem a vitapartnerek személyes föl-készültségének hiányában rejlik, hanem elvi természetű és mélyebb, mint első pillantásra vélnénk: a tudományteoretikus és a preszókratika-kutató nem tud-nak megállapodni egy olyan dialógus szabályrendszerének rögzítésében sem, amely dialógus annak eldöntésére volna hivatott, hogy vajon hogyan vonhatók be a preszókratika-kutatás eredményei a tudományelméletbe. A cikkem elején vázolt helyzetből következik, hogy a konszenzus hiánya nem a tudományelmé-let, hanem a korai görög filozófia kutatását érinti érzékenyen. Hiszen a tu-dományelméletet még abban a szélsőséges helyzetben sem érné számottevő vesz-teség, ha elfogadná azt a fikciót, hogy a korai görög filozófia eredményei hermetikusan zárt, filozófiailag megközelíthetetlen tények. Ha a tudomány-történész a szofisztikával veszi föl a történeti kutatás szálát, elegendő anyaga marad a görög filozófiai elméletek szerveződésének tanulmányozásához. A preszókratika-kutatást ellenben az a veszély fenyegeti, hogy meddő és re-ménytelen módon maga marad.

Itt Kirk kimondott nézetei és kimondatlan szándékai legalább két ponton nem fedik egymást: (1) az a reflexszerű támadva-védekezés, ahogyan Popper fölhívására reagál, arra utal, hogy ő nem csupán a német metafizikai inter-pretációban (vö. Hegel, Nietzsche, Heidegger), hanem bármiféle filozófiai interpretációban veszélyt lát. (2) Miután a tudománynak két módszerét: az induktivizmust és az intuicionizmust különbözteti meg, Popper nézeteit azok vélt intuicionizmusa miatt tekinti inkompetensnek. Az következne ebből, hogy a preszókratika induktivista értelmezését tartja helyesnek? Semmikép-pen! Hiszen sem vitacikkében, sem egyéb műveiben ennek nyoma sincs. (Egyéb-ként F. M. Cornford és G. Vlastos az ötvenes évek elején igen meggyőzően ki-mutatták, hogy a Bacon-féle indukció nincs jelen a görög tudományban.) Mindebből az következik, hogy Kirk — talán szándéka ellenére — a görög fi-lozófia metodológiai karakterét tudományelméletileg megbeszélhetetlennek tartja. De lássuk most a másik oldalt!

Tévednénk, ha akár Geoffrey Kirköt, akár a filológusokat általában szűk-keblűséggel vádolnánk e tartózkodásuk miatt. Kirknek igaza van, amikor úgy véli, a preszókratika történetéhez nem lehet úgy hozzányúlni, ahogyan azt Popper teszi. Az a lineáris konstrukció, amelyben a "Back to the Presocra-tics" összefoglalni véli a Szókratész előtti görög filozófia történetét,

szerfölött primitív és önkényes. Valójában semmi nyoma annak, hogy a preszókratikus állítások éppen a Popper által nekik tulajdonított problémákra vonatkozó konjektúrák. Semmi nyoma annak, hogy a preszókratikus filozófémák kumuláció, sőt tudatos kumuláció eredményei volnának. De ha ezeket a vakmerő és megalapozatlan hipotéziseket elfogadjuk is, a legnagyobb nehézség, amellyel szembe kell néznünk, az, hogy a preszókratikus filozófus alakja: XIX. századi fikció. A Kr. e. VII—V. század görög tudósai ugyanis még nem különböztették meg magukat német egyetemi fakultások szerint: a természet-filozófiai, metafizikai, matematikai, orvosi és retorikai kérdések egyazon vizsgálódás kérdései. Ezt a tényt nemcsak Popper nem veszi tudomásul, de az egész tudományelmélet ignorálja. Ily módon pedig valóban nem lehet épkézláb állításokat tenni a preszókratikáról.

A vita legfontosabb — ám résztvevői által meg nem fogalmazott — eredménye az, hogy megmutatta, mekkora olló nyílt a preszókratika és az európai tudomány egyéb korszakainak tanulmányozása között. A konzekvencia, amelyet levonhatunk, kettős: (1) ha a preszókratikus tudomány a tudománytörténeti múltunkhoz tartozik, akkor megbeszélhető kell hogy legyen; (2) ha nem megbeszélhető, akkor nem tartozik a múltunkról jelenleg érvényesnek tekintett képhez. Ez a két konzekvencia két kutatási programot implicál, amelyek valamelyikét föl kell vállalnunk.

ANTROPOLÓGIAI MEGJEGYZÉSEK A FILOZÓFIA MARGÓJÁRA*

Boross Sándor

Angelusz Erzsébet Filozófia, antropológia, nevelés c., még 1984-ben jelent könyve, mind napjaink aktualitásait feszegető megközelítésmódjában, mind (ebből adódóan) koncepciózus-távlati, új elméleti kutatási utakat kereső programjavaslataiban, érdekfeszítő és lényeges összefüggésekre mutat rá, habár a nagy ívű áttekintés és figyelem-fölrázás közben (mely, gondolom, a mű elsődleges célja) nem marad mentes kisebb-nagyobb egyoldalúságoktól és túlzásoktól sem. A könyv alapmondanivalója — az antropológia tudománytörténeti előzményeinek áttekintése után — az emberi lényeg antropológiai szemléletű föltárása a természet--társadalom--egyén egymásraható viszonyrendsze-

*Angelusz Erzsébet: Filozófia—antropológia—nevelés, Akadémiai Kiadó, Bp. 1984, 103 o.

rének bemutatásán keresztül. Ennek során derül fény az elidegenedettségi állapotok meghaladásának és újabb veszélyei elkerülésének szükségességére s az ebből dedukálható (a lehetőségekkel egybevetett) nevelési célok és feladatok artikuláltabb megfogalmazhatóságára.

Az antropológiai emberszemlélet az ember(iség) lényegét (53. o.) mint egy önteremtési processzus közben kibontakozó "bioszociális rendszert" ragadja meg, három determinánsban. Ezek pedig:

1. A legelvontabb (59. o.), csak lassú kibontakozódásában, történetiségében kirajzolódó, dinamikus-potenciális jelleg, mint az emberi "életutat" meghatározó primér behatárolódási oldal. (18, 20. o.) Ennek megvilágításául kínálkozik Marxnak a szerző által is idézett gondolata: "/.../ csak az emberi lény tárgyilag kibontakozott gazdagsága által képződik ki és részben csak ezzel jön létre a szubjektív emberi érzékiség gazdagsága, a zenei fül, a forma szépsége iránti fogékony szem, egyszóval emberi élvezetekre képes érzékek, olyan érzékek, amelyek emberi lényegi erőkként igazolódnak." (58. o.) Ezzel kapcsolatosan Angelusz E. könyvében érdekes elemzést kapunk "az 'emberi' mint egységes fogalom és tény" (73. o.) kiindulási és végpontbeli értelmezhetőségéről, ahol egy relatív (lásd alább 2. pont) potencialitás átvisz egy anticipáltan lehetséges optimális "végpont" folytonos továbbmozdulására.

2. A konkrét biológiai faj egyedi megjelenése (53. o.) mint természetbeli eredetű és "beágyazottságú" képződmény, melynek jellemzői a társadalmi és egyéni lét kezdeteinél a legmarkánsabb elemként uralkodnak, de a személyiséggé-válás különböző fokozatainál is mindenkor (bár változó) bázisul adódnak és meghatározzák az egyedi struktúra (potenciális dinamikai diszpozíciók és tendenciák) formáit, bármely természeti-társadalmi környezetre vonatkoztatva.

3. A szociálisan képzett (egymás objektivált eredményeiből spontán, kényszerű és önkéntes módon építkező) emberi beszabályozottság "szellemi" jellege. (19, 60–61. o.) E legutóbbi hármasságban csak az utóbbi jelenvalósága esetén tarthatunk igényt a nevelés fogalmának jogosult alkalmazására, mert — írja a szerző — az "egyén az elsajátítás intézményes és spontán kereite között végzi el emberi természete megalkotását" (58. o.), s csak ezen keresztül "válik egy adott társadalom egyfelől az elvont emberi lehetőségek korlátozásának, másfelől a konkrét emberi lehetőségek kimunkálásának kohójává". (59. o.)

A szerző az emberi lényeg (és a nevelési cél) kapcsán jelentős és visszatekintő fejtegetést szán az elidegenedés témakörének, melynek fő alapföltételeit abban fogalmazza meg, hogy "az emberi élettevékenység eredményei a

munkát végző embertől elszakadnak, önálló létformát öltenek, akkor is fennmaradnak, ha-létrehozójuk már más tevékenységet folytat, vagy egyéni léte véget ért" (73—74. o.: objektivációs lehetőség); valamint abban, hogy az objektiváció — kellő ismeret vagy körütekintés hiányában — nem az emberi lényeg komplex kibontását, hanem csak annak valamely részletével illeszkedő "külvilágba helyezését" valósítja meg a "második természetben" (74. o.), mely ezáltal, objektív mellékhatásaival, "ellenségként" fordul vissza és retrográd módon "harcol" az emberrel szemben. (49—50, 52. o.) Az emberi munka egyfajta "Janus-arcúságára" (32. o.) tehát azzal hívja föl a figyelmet — különösen az ún. tudományos-technikai forradalom lehetséges és részint megvalósult emberi következményeivel kapcsolatban —, hogy "az ember a természetet rombolva építi a társadalmat. /.../ kénytelen /.../ megbontani az eredendő egyensúlyi viszonyokat, s /.../ ennek a tevékenységnek nemcsak várt, hanem előre nem látott, sőt nemkívánatos következményei is vannak, /.../ az eredmény korrelatív hatásai negatívan hatnak vissza az emberre". (49—50. o.) Hasonlóképpen "a társadalmi élet tudatos tervszerű megszervezése" során is "előrevivőnek mutatkoznak olyan megoldások, amelyek hosszú távon zsákutcának bizonyulnak, mivel nem számoltak a közvetettebb és bonyolultabb társadalmi következményekkel". (50. o.) Így az emberi határokon belül álló törekvések együttes hatásereődje sokszor "irreverzibilis civilizációs ártalmak" kialakulásához vezet. (31—32, 52, 61. o.)

Az újabb és újabb társadalmi vívmányok igazolni láttatják ugyan a természeti-társadalmi viszonyok fölötti uralomban való előrehaladást (50. o.), ugyanakkor csak a magántulajdonon alapuló társadalmi viszonyok végleges megszüntetésével teremthető meg az objektív lehetősége annak, hogy "a társadalomfejlesztés emberi-minőségi szempontjai" (8. o.) valóban érvényre is jussanak. (52. o.) Mindazonáltal "a szocializmus korának egyik alapvető feladata elérni, hogy az emberek szubjektíven is magukévá tegyék mindazt, ami objektíve tulajdonukba, hatalmukba és felelősségük körébe került" — idézi Angelusz Erzsébet (34. o.) Ancsel Éva sorait.

A főnti gondolat már átvezet a nevelés fogalmára, amely a mű antropológiai interpretációjában mint egyfajta társadalmilag intézményesült "kultúra-teremtő és -hagyományozó mechanizmus" (61. o.) került bemutatásra. Angelusz E. a nevelés ontikus megalapozásához a személyiségbeli struktúrának és dinamikának a nevelésben játszott dialektikus kölcsönhatását, "egymásbaépülését" hangsúlyozza, amikor összegzésül megállapítja: "Egyfelől az ember testi felépítettsége, fizikai jellemzői, érzékszervi struktúrája az egyáltalában vett lehetőségek szintjén meghatározóak az emberi átalakító munka szempontjából,

másfelől az átalakító munka konkrét mikéntje folyamatos módosító, alakító hatással van az ember biológiai természetére is." (58, vö. még: 58—59. o.) És hogy az emberi munka eredendő (az előzőekhez képest másfajta) Janus-arcúságát mindenkor tekintetbe venni elengedhetetlen, a szerző helyesen szögezi le, hogy: "Az ember munkájával nemcsak a természetet alakítja át, de önmaga belső természetét is, mint olyan képességek, szükségletek, tulajdonságok együttesét, amelyekkel biológiai természeténél fogva nem rendelkezett." (58. o.)

A tevékenység (dinamika) egyúttal — a mindenkori "igaz" elsajátítás (ellentétben a pusztá birtoklással: 35. o.) folyamatában — nemcsak a képességek, de a szükségletek strukturális (és ezzel újabb tevékenységekre irányító) elemeinek mozdulására is hatással van. (59. o.)

A szerző, az így megalapozott "nevelhetőség" kapcsán, a nevelés fő föladatául (62. o.) egy természetileg-társadalmilag kettősen meghatározott lény tudatos formálását jelöli meg, melyben — miközben az ember természeti oldalára kívánja a kissé elforduló érdeklődést újra és jogosan visszahódítani — a hangsúlyok túlzottan eltolódnak a személyiség aktív öntevékenységeinek elhanyagolhatatlan megemlézése felől; illetőleg a természeti tényezők egyoldalúan az emberi lény biológiai adottságaival azonosulnak.

Az elidegenedés fölszámolásában való kontinuitív előrehaladás támogatásához (38, 41, 44. o.), széles értelmű nevelési célként, a kissé üresen csengő "mindenoldalú vagy sokoldalú személyiségformálás" tartalmi feltöltésül, a szerző a bővített "faji reprodukció" (21, 83. o.) komplex "antropológiai" szemléletének meghonosítását javasolja. (81. o.) Eszerint a faj fölhalmozott és integrálódott tulajdonságai ne csak a csupán eszközként kezelt (33. o.) egyedek nemzetközi illetve társadalmi összességében (elidegenedett állapot!), de — egyfajta "új típusú munkamegosztási struktúra" (33. o.) keretében — annak minden egyedében is kell hogy reprodukálódjanak. Bár, ami az első föltevést illeti — azonfölül, hogy sokszor az "összesség haladása az egyes egyének elnyomása, egyoldalúvá nyomorítása árán megy végbe" (33. o.) —, kérdéses, hogy maga a generációk közti kultúraáthagyományozódás egy minden értékvesztés nélkül optimálisan egymásraépülő fejlődésben valósul-e meg? Ebben azonban a legfőbb védnöki szerepet éppen a nevelés vállalhatja magára.

Összegzésül: e nagy problémakört felölelő és problémaföltárásában igen termékeny, a maga nemében úttörő jellegű vállalkozás mindenoldalúan üdvözlendő értékeit némiképp megzavarja a némely helyen már túlfokozott fogalmazási homályosságok, illetve tautológiák fölbukkanása. Ugyanakkor néha az új-

ságcikkszerű aktualitások hétköznapi nyelvezete egyszer csak jelentős filozófiai mondanivalók kimondásához ad előkészületet. Így például:

— mélyenszántó (lényeglátó) ismertetést ad a biologizáló nevelésemle-
tek abszolutizált ösztön-kategóriájának egyoldalú alkalmazásáról, illetve a
kulturális beszabályozás túlzott dominanciáját hirdető "kultúrafetizizmus"
(szociáldeterminizmus) elveiről;

— többszörös kifejezést ad azon kritikai véleményének, hogy "e század
elejéig az embernek csak a társadalmi funkcionálással összefüggő dimenziói,
/.../ elsősorban az ember mint munkaerő" (65. o.) volt a tudományos megisme-
rés mindenkori fókuszában (30, 31, 39. o.); ez pedig emberszemléletünk (és
kapcsolataink) fenyegetően szükségszerű elszegényedéséhez vezet (vö.: 42,
72, 85. o.);

— végezetül pedig érdekfeszítően latolgatja az önmegvalósítással össze-
függő "egyén—norma viszony"-ban jelentkező konfliktusförloldási stratégiák
alternatíváit is.

Bár a mű jól exponálja a központi gondolatul fölvetett "antropológiai
szemlélet" korlátait (melynek egyik lényeges elemét a személyiségalakulás
kulturális szabályozottságának adottként való fölvetelében, nem-folyamatsze-
rű, nem-dialektikus vizsgálatában jelöli meg: 61–62. o.); mégis, úgy tűnik,
ítélete szerint az antropológia eddigi eredményei (a vizsgált részletekben)
túlszárnyalták az e területen úgymond fehér foltokat hagyó filozófiát — sőt
emiattn bizonyos kényszerű szerepkörátvételt is észrevehetőnek vél. Ez utóbbi
jelenségnél azonban kérdés, hogy eme valóban kíváncsú tudományintegrálódási
terület csakugyan kényszerítő (ösztönző, sürgető) jelleggel, vagy jogos mó-
don reked-e kívül a filozófiai reflexiók körén.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

- Boross Sándor: 1111 Budapest, Karinthy F. út 4–6;
Drucker György: 1119 Budapest, Leiningen u. 53;
Fehér Judit: 1111 Budapest, Aranyhal u. 4;
Földesi Tamás: Eötvös Loránd Tudományegyetem Jogi Kar, Filozófia T., 1053 Budapest, Egyetem tér 1–3;
Kampis György: Eötvös Loránd Tudományegyetem Magatartásgenetikai Intézete, 2131 Göd, Jávorka S. u. 14;
Rádi Péter: 1136 Budapest, Hegedűs Gy. u. 24;
Rászlai Tibor: 1053 Budapest, Kecskeméti u. 2;
Renner Zsuzsanna: 1112 Budapest, Eper u. 59; .
Steiger Kornél: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Filozófiatörténet Tanszék, 1088 Budapest, Pollack M. tér 10;
Újlaki Gabriella: 1071 Budapest, Dózsa Gy. út 70;
- Kostas Axelos: 82, bd. du Montparnasse, 75014 Paris, Franciaország;
Antonino Infranca: I-00010, Villa Adriana/Tivola, Via della Serena 71, Olaszország;
Ernest Joós: Concordia University, 7141 Sherbrooke Street West, Montreal, Quebec H4B 1R6, Kanada;
Paul Ricoeur: 19 rue R. Marrou, F-92290, Chatanay-Malabry, Franciaország;
K. Satchinananda Murty: University Grants Commission, Bahadur Shah Zafar Marg, New Delhi 110002, India;
Jörg Schreiter: Redaktion der "Deutschen Zeitschrift für Philosophie", DDR-1040 Berlin, Marienstrasse 19/20, Német Demokratikus Köztársaság;
Gershon Weiler: Tel-Aviv University, P.O. Box 607, Rehovoth 76106, Izrael

A kéziratokat két példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

MEGVÉTELRE KERESI
szerkesztőségünk

a Magyar Filozófiai Szemle 1966. évi 5., 6. számát.

HIBAIGAZÍTÁS

Az 1990/1—2. számban, a Schelling-fordítás első lapján (84. oldal), a Schelling-szöveg egy jegyzettel ellátott mondata teljesen eltorzult formában került kinyomtatásra, miáltal a szerkesztői jegyzet is értelmetlenné vált. Ahol "A módszer ... ama végtelen erő megismerése", áll a szövegben, a szerkesztő által javított kéziratban helyesen még így volt:

"A módszer ... a megismerés végtelen ereje..."

Az olvasók elnézését kérjük.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte

Felelős vezető: Zöld Ferenc igazgató

Budapest, 1991. — Nyomdai táskaszám: 19905

Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc

Műszaki szerkesztő: Sándor István

Megjelent: 20,65 (A/5) ív terjedelemben

HU ISSN 0025—0090

SZEMLE

STEIGER KORNÉL: Sir Karl Popper a preszókratikusokról (Popper: Conjectures and Refutations — Studies in Presocratic Philosophy, ed. by Furley and Allen)	643
BOROSS SÁNDOR: Antropológiai megjegyzések a filozófia margójára (Angelusz E.: Filozófia — antropológia — nevelés)	652

CONTENTS

GYÖRGY DRUCKER: Marx, Engels and Max Weber on Eastern Societies — With a Special Respect to China	425
ZSUZSANNA RENNER: India and the Theory of the Asiatic Mode of Production	441
JUDIT FEHÉR: A Brief Survey of Indian Buddhistic Logic	463
GYÖRGY KAMPIS: Eleatics against each other	473
ERNEST JOÓS: The Contradiction of Belief and Ratio in the Middle Ages: the Case of Boetius de Dacia	485
TIBOR RÁSZLAI: The Concept of History in the Renaissance	499
PÉTER RÁDI: Meditation on the Two Consciousnesses and on the Three Worlds of Popper.	512
GABRIELLA ÚJLAKI: Historical Continuity and Discontinuity in the Philosophy of Gadamer and Foucault.	531
JÖRG SCHREITER: Hermeneutics	574

DOCUMENT

KÁROLY KERÉNYI: Hegel and the Gods of Greece (Introduced by Antonino Infranca)	593
--	-----

REFLECTION

TAMÁS FÖLDESI: World Congress of Philosophy, Brighton 1988.	607
PAUL RICOEUR: The Man as Subject of the Philosophy	612
KOSTAS AXELOS: The Scheme of the Game of Man and World (Towards the Formation of the Planetary Man).	626
GERSHON WEILER: Philosophy in Israel	630
K. SATCHINANANDA MURTY: Speech at the Budapest Eötvös University: 1987	636

REVIEW

KORNÉL STEIGER: Sir Karl Popper on Presocratic Philosophers	643
SÁNDOR BOROSS: Anthropological Remarks on the Margin of the Philosophy.	652

СОДЕРЖАНИЕ

ДЬЕРДЬ ДРУКЕР: Маркс, Энгельс и Макс Вебер о восточных обществах — особенно учитывая Китай	425
ЖУЖАННА РЕННЕР: Индия и азиатский способ производства	441
ЮДИТ ФЕХЕР: Краткий обзор индийской буддийской логики	463
ДЬЕРДЬ КАМПИШ: Элеаты друг против друга	473
ЭРНЕСТ ЙООШ: Противопоставление веры и разума в средние века: пример Боеция	485
ТИБОР РАСЛАИ: Понятие истории в эпоху возрождения	499
ПЕТЕР РАДИ: Медитация о двух сознаниях и трех мирах Поппера	512
ГАБРИЕЛЛА УЙЛАКИ: Историческая непрерывность и прерывность в философии Гадамера и Фуко	531
ЙЕРГ ШРЕЙТЕР: Гермenevtika	574

ДОКУМЕНТ

КАРОЙ КЕРЕНИ: Гегель и боги Греции (Введение: Антонино Инфранка)	593
--	-----

ОБЗОР

ТАМАШ ФЕЛДЕШИ: Всемирный философский Конгресс, Брайтон 1988	607
ПОЛ РИКЕР: Человек, как предмет философии	612
КОСТАС АКСЕЛОС: Схема игры человека и мира (К образованию планетного человека)	626
ГЕРШОН ВЕЙЛЕР: Философия в Израиле	630
К. САТХИНАНАНДА МЭРТИ: Речь в Будапештском университете: 1987	636

РЕЦЕНЗИЯ

КОРНЕЛ ШТЕЙГЕР: Сэр Карл Поппер о пресократиках	643
ШАНДОР БОРОШ: Антропологические заметки на полях философии	652

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1., tel.: 1382-440) könyvesboltjaiban.

Az 1991. évtől: az előfizetési díj egy évre: 450,— Ft

Egy szám ára: 75,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat
(H-1389 Budapest, Pf. 149).